حیدرآباد دکن

ایک ایرانی شہزادہ
(پرشین آرٹ۔ سترھویں صدی۔ عمل معین مصور)

مدیر: محمد محبوب جنیدی

زندہ کردی چوں مسیحا علم و فن را در دکن

زندہ باش اے حضرت عثمان علی خاں زندہ باش

—(پیش کش)—

مسیحائے اردو جلالتہ الملک اعلحضرت سلطان العلوم خلداللہ ملکہ و سلطنتہ کے مبارک یوم تخت نشینی (۷- رمضان المبارک سنہ ۱۳۶۶ھ) پر رسالہ "تہذیب" اردو کا یہ پہلا شمارہ تبرکاً و تیمناً اہل ملک کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے فقط۔

مدیر

شمارہ ۷ [illegible] المبارک ۱۳۶۶ھ

تہذیب

مصوّر سہ ماہی

مدیر:- محمد محبوب جنیدی — حیدرآباد دکن

مندرجات

چندہ سالانہ

عوام سے	۱۲ روپے	حکومت سے	۱۸ روپے
امراء سے	۱۵ روپے	بیرون ہند سے	ایک پونڈ

قیمت فی پرچہ ۳ روپے ۴ آنے یا ۵ شلنگ

(نوٹ) مصارف ڈاک بذمہ خریدار ہوں گے۔

محمد معین الدین (عثمانیہ)
منیجر

مطبع دستگیری میں چھپ کر دفتر رسالہ "تہذیب" کوچہ ملا مراد علی چوراہا الاوہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ۱۹۴۵

باسمہ تعالیٰ

شذرات

برِ اعظم ہند میں مسلمانوں کے توطن پذیر ہونے کے بعد یہاں کی قدیم تہذیب و تمدن نے پلٹا کھایا، اور اسی انقلاب میں ایک جدید زبان "اُردو" بھی عالمِ وجود میں آئی، مگر کسی ایک قوم یا ملت کی ملک و میراث بن کر نہیں، بلکہ اس کی ملکیت و توریث پر یہاں بسنے والی سب ہی قوموں اور ملتوں کو اپنا اپنا حق حاصل ہے، کیونکہ ان سبھوں نے اپنے مقدور بھر اس کی آبیاری کی، اور اس کو پروان چڑھایا! انہی کی متفقہ کوششوں کا نتیجہ ہے کہ "اُردو" بولی کے درجہ سے نکل کر ایک علمی زبان کی حیثیت اختیار کر چکی، اور اب بھی سرعت کیساتھ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے۔ اگر خادمانِ اُردو کی کوششیں برابر جاری رہیں تو وہ دن دور نہیں کہ اس زبان کا کلاسیکل لینگویجس میں شمار ہونے لگے۔

بلاشبہ اُردو باعتبار عام فہم و کثیر الاستعمال ہونے کے برِ اعظم ہند کی دوسری سب زبانوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ یہی وہ اعلیٰ زبان ہے، جو اقوامِ ہند کی "مشترکہ زبان" کہلانے کی مستحق ہے۔ یہ وہ عطیۂ قدرت ہے، جو ان کی اپنی تہذیب و ثقافت کا مظہر ہے اور محافظ بھی۔ افسوس ہے کہ چند ناعاقبت اندیش و تنگ نظر افرادِ سیاست کے گورکھ دھندہ اور قومیت کے پھیر میں پڑ کر اس مشترکہ متاعِ عزیز کو تباہ و برباد کرنے پر تلے ہوئے ہیں گویا وہ چاہتے ہیں کہ خود اپنے ہی پاؤں پر آپ کلہاڑی ماریں۔ یہ سراسر ان کی نادانی اور خام خیالی ہے۔ بلالحاظ قوم و ملت ہر ہندی نژاد کا فرض ہے کہ وہ اس تحریک کا سختی کے ساتھ مقاطعہ کرے جو اس کے اپنے اس قومی مقدس ورثہ کو نقصان پہنچا سکتی ہو۔

اب بر اعظم ہند ایک بہت بڑے سیاسی انقلاب سے دوچار ہو چکا ہے۔ اس انقلاب کی زد میں یقیناً ہندی اقوام کے مشترکہ امتیازات بالارادہ یا بلا ارادہ لائے جائیں گے، لیکن جہاں تک ان کی مشترکہ زبان "اردو" کا تعلق ہے تمام مکاتیب خیال کو چاہئیے کہ وہ اس کو پیدا شدہ انقلاب سے الجھنے نہ دیں۔ یہ وقت "اردو" کے لئے نہایت ہی نازک ہے۔ درحقیقت اس کو اپنے خادموں اور حامیوں کی خدمت وحمایت کی پہلے اتنی ضرورت نہ تھی جتنی کہ اب ہے، اور ہمیں یقین ہے کہ وہ اپنے فرائض سے کبھی غافل نہ رہیں گے۔

بہی خواہان اردو کے لئے یہ امر موجب مسرت ہے کہ حکومت سرکار عالی نے انجمن ترقی اردو کی ملتویہ امداد کو پھر سے جاری کرنے کا تصفیہ فرمادیا ہے۔ حیرت ہے کہ اس انجمن کی کامیاب وقابل ستائش مساعی کے باوجود حیدرآباد کے بعض علمی طبقے اس سے شاکی نظر آتے ہیں۔ شاید اس کی یہ وجہ ہو کہ انجمن ان کی اردو خدمات کی قدر اور حوصلہ افزائی نہ کرتی ہو۔ اگر یہ صحیح ہے تو ہمارا دوستانہ مشورہ ہے کہ ارباب انجمن فراخ دلی سے ان کی خدمات بھی حاصل کیا کریں۔ اس سے انجمن کے مقاصد کی تکمیل میں خاطر خواہ مدد بھی ملے گی، اور اس کے بعد شاید پھر کسی کو شکایت کا موقع بھی نہ رہے۔

یوں تو کہنے کو آج کل ہندوستان کے طول وعرض سے "اردو" کے بے شمار رسائل شائع ہو رہے ہیں، لیکن ان میں بہت ہی کم ایسے ہیں جو بلند معیار اور اعلیٰ مذاق کے حامل ہوں، اور جو حقیقی معنی میں علوم و فنون کی خدمت اور ملک وقوم کی تعمیر کا فرض انجام دیتے ہوں۔ ان معدودے چند رسالوں سے ہٹ کر جب ہماری نظر دوسرے رسالوں پر پڑتی ہے تو ہمیں ان کا وجود نہایت تشویش ناک اور ان کا مستقبل بہت ہی تاریک دکھائی دیتا ہے۔ معیار، نہایت پست؛ مذاق، حوصلہ شکن؛ اشاعت فحاشی، محبوب مشغلہ؛ زر اندوزی، مطمح نظر؛ جذبۂ خدمت، مفقود۔ یہ ہیں ان کے نمایاں خط و خال۔ اس پر طرفہ یہ کہ وہ اپنے آپ کو علم و ادب کا "خدمت گار" اور ملک و قوم کا "معمار" بھی سمجھتے ہیں، ع

بریں عقل و دانش بباید گریست

ایک چیز جو ان رسالوں کی خاص موضوع بنی ہوئی ہے، وہ نام نہاد "ترقی پسند ادب" ہے۔

یہ ایک نئی تحریک ہے جو نتیجہ ہے غیر اقوام کی کورانہ تقلید کا۔ تجربے بتلا رہے ہیں کہ یہ ادب ہماری قومی زندگی کو سدھار نہیں رہا بگاڑ رہا ہے۔ اس لئے ہمیں اس کی طرف سے بالکل ہوشیار رہنا چاہیئے۔ ابھی تو اس کی ابتدا ہے۔ اگر اس وقت اس کی روک تھام نہ کی گئی تو پھر بات بہت آگے بڑھ جائیگی جناب طاہر مسلم حیدرآبادی نے اس تحریک کے مالہ و ماعلیہ پر ایک مبسوط مقالہ سپرد قلم فرمایا ہے جو اہل ملک کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ ہم اس کی پہلی قسط شکریہ کے ساتھ زیر نظر شمارہ میں پیش کر رہے ہیں۔

گو "اردو زبان" ایک بلند مرتبہ پر پہنچ چکی ہے، مگر بہت مایوسی ہوتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ آج تک اس کا ایک بھی علمی یا فنی رسالہ اس شان کا نہیں نکل سکا جو مغربی ممالک کے اوسط درجہ کے رسالوں کی برابری ہی کر سکتا ہو۔ اس کو اگر ہماری قومی بد مذاقی پر محمول کیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ بد مذاقی کے اس بحران میں ہم نے "تہذیب" کی اجرائی سے جس کا پہلا شمارہ ناظرین کے سامنے ہے، اس کمی کو پورا کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ممکن ہے کہ بعض حضرات اس کوشش کو ہماری بے جا جسارت سمجھیں، اگر ایسا ہو تو ہم انہی سے دریافت کریں گے کہ آخر ہماری قوم بد مذاقی کا کب تک شکار رہے گی، اس کو اس مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی صورت ہو بھی سکتی ہے یا نہیں، اگر ہو سکتی ہے تو اس کوشش کے سوا اور کیا ہے؟ ملک میں ابھی اعلیٰ مذاق رکھنے والے نایاب تو نہیں کم یاب ضرور ہیں۔ اس وقت جرأت کے ساتھ اصلاح کی طرف قدم بڑھانے کی ضرورت ہے۔ یقین ہے کہ وہ ہر ایسی تحریک کا ضرور ساتھ دیں گے، اور رفتہ رفتہ قوم کا موجودہ شعور بدلنا ممکن ہو جائے گا۔ ہم جانتے ہیں کہ اس مہم کو سر کرنے میں صبر آزما موانعات و مشکلات پیش آئیں گی، اور ہمیں قومی خدمت کی خاطر مردانہ وار ان کا مقابلہ کرنا ہی پڑیگا۔ اس صورت میں اگر ہم اہل ملک سے بھی ممکنہ تعاون کی امید رکھیں تو بے جا نہ ہوگا۔

"رسالہ تہذیب" اپنے صوری و معنوی اعتبار سے ایک ایسا حسین و جمیل مرقع ہوگا، جس میں قدیم اور جدید علوم و فنون سے متعلق سنجیدہ و معلومات آفریں

تحقیقی مقالات و معیاری مضامین شائع ہوا کریں گے، اور یہ اس کا خوشگوار فرض ہوگا کہ ہندوستان کی تہذیب و تمدن کو غیر اقوام کی اندھی تقلید سے جو گھن لگ رہا ہے اس کو حتی الامکان اپنی قلمی کاوشوں سے نیست و نابود کرنے کی سعی کرے۔ ہم کوشش کریں گے کہ "تہذیب" کا ہر نقش ثانی اس کے ہر نقش اوّل سے بہتر ثابت ہو۔

ہماری درخواست پر جن حضرات نے "تہذیب" کی علمی اعانت فرمائی ہے ہم ان کے بے حد مشکور ہیں، اور توقع ہے کہ وہ آئندہ بھی اسی طرح اس کی اعانت فرماتے رہیں گے۔ بعض اصحاب کے مضامین تاخیر سے وصول ہونے یا رسالہ میں کافی گنجائش نہ نکلنے کی وجہ سے شائع نہ ہو سکے۔ ہم ان سے معافی چاہتے ہیں۔ ناشکر گزاری ہو گی اگر ہم اس موقع پر اپنے دوستوں اور کرم فرماؤں کی اعانت و مدد اور قدر و حوصلہ افزائی کا اعتراف نہ کریں جن کے بغیر "تہذیب" کا اپنی پہلی منزل میں اس طرح قدم کہ نا مشکل تھا۔ ان میں قابل ذکر مولوی محمد اشرف صاحب اگزیکیٹو انجینیر تعمیرات، مولوی خواجہ محمد احمد صاحب ناظم آثار قدیمہ، مولوی سید غلام خواجہ صاحب ذوقی بی اے (عثمانیہ)، مولوی محمد خواجہ معین الدین صاحب ہیں۔ مولوی محمد اشرف صاحب اور مولوی خواجہ محمد احمد صاحب ہمارے خاص شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے قلمی معاونت کے علاوہ فراہمی و تیاری تصاویر کے سلسلہ میں ہماری خاطر خواہ مدد فرمائی۔ صاحب اول الذکر نے اپنے ذاتی نایاب ذخیرہ سے مضمون "نستعلیق کے مشہور خطاط" سے متعلق قطعات اور اپنے مقالہ "ہندوستانی بت سازی" سے متعلق مورتیاں عنایت کیں، اور صاحب آخر الذکر نے اپنے سررشتہ سے اپنے مضمون "ملکی کا قدیم تمدن" سے متعلق تیار شدہ بلاکس سربراہ کئے، اور مقالہ "گولکنڈے کا طرز تعمیر" سے متعلق تصاویر بھی مرحمت کیں فقط

مدیر

چہ غم

یا

حیاتِ ابن ادھم نور اللہ ضریحہ

از مولٰنا مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ

"سکھ اور چین کی جو زندگی ہم لوگ گذار رہے ہیں، سچ کہتا ہوں کہ دنیا کے بادشاہوں، اور شاہزادوں کو اگر اس کا پتہ چل جائے تو تلواریں سونت سونت کر ہم پر دھاوا بول دیں، بغیر کسی درد سری، مشقت و کلفت کے جو راحت و آرام ہمیں میسر ہے اس کے لیئے عمر بھر ان کی ہمت کشت ماش ہی کرنے میں گذر جائے" (صفحہ ۲۷۱ تاریخ دمشق - ج ۲)

جوش مسرت میں بے ساختہ فرینہ ناصیہ الفاظ حضرت ابراہیم بن ادھم قدس اللہ سرہ العزیز کی زبان مبارک پر اس وقت جاری ہو گئے، جب فلسطین کی فوجی چوکی سے اپنے چند رفقا کے ساتھ اسکندریہ کے بحری فوجی مستقر کی طرف آپ تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں مشہور تاریخی نہر جورڈن (اردن) کے کنارے تھوڑی دیر کے لیئے، صا کار مجاہد و غازی فقیروں کی یہ ٹولی بیٹھ گئی تھی۔ اور

ابو یوسف غاسولی نے جو اسی جماعت کے ایک فرد تھے، اپنی جھولی سے روٹی کے چند خشک ٹکڑوں کو پیش کرتے ہوئے ہمراہیوں کو ناشتہ کی دعوت دی تھی، بھوکے پیاسے لمبی طویل مسافت کو طے کرنے والے مسافروں نے انتہائی رغبت اور خواہش کے ساتھ ناشتہ کیا۔ ایک دوسرے رفیق جن کا نام ابن بشار تھا، انہوں نے چاہا کہ نہر سے جا کر پانی لے آؤں لیکن ابن ادھم نے ان کو روک دیا۔ گھٹنوں تک نہر میں خود اتر کر چلوؤں سے پانی پینے کے بعد فرش زمین پر دونوں پاؤں کو پھیلاتے ہوئے آپ نے وہ تقریر فرمائی تھی، جس کا لفظی ترجمہ اوپر درج کیا گیا ہے۔ ابن بشار کہتے ہیں کہ پھر میں نے عرض کیا:۔

یا ابا اسحاق طلب القوم الراحۃ والنعیم
فاخطا والصراط المستقیم (ص ۱۷۶)

"اے ابو اسحاق (یہ ابن ادھم کی

سکینت تھی) لوگ چلے راحت اور نعمت کی تلاش میں پر سیدھے راستہ سے بھٹک گئے)

ابن بشار کہتے ہیں کہ میرے اس بیان پر ابن ادھم مسکرانے لگے، اور مسکراتے ہوئے بولے کہ:۔

من این لك هذا الكلام
(یہ بات تمھیں کہاں سے ملی)

کوئی شبہ نہیں کہ ساری سرگرمیاں جن میں نسل انسانی صبح و شام تک تہ و بالا ہوتی رہتی ہے، جس کے سینے کو بھی پھاڑ کر دیکھا جائے، لفافے خواہ کتنے ہی بڑے بڑے چڑھائے گئے ہوں، لیکن ان بیرونی لفافوں کو چاک کرنے کے بعد آخری منزل ہر ایک کی وہی "انعمت علیہم" کی تلاش ہے۔ قدرت اور اس کے سارے قوانین، چاہنے والوں کی چاہ اور خواہشوں کے مطابق ہو جائیں، اس کی تعبیر ابن بشار نے "الراحة النعيم" کے الفاظ سے کی تھی۔ یہی سکھ کی زندگی، دل کا چین ہر ایک کا مطلوب ہے۔ چلنے والے ہر راہ میں اپنے اسی مطلوب کو ڈھونڈھ رہے ہیں، وہ بے چارے تو خیر معذور ہیں، جن کو تجربہ کرنے کا موقع ہی نہ ملا ہو، لیکن تعجب ان پر ہے جو "انعمت علیہم" کے "صراط المستقیم" کو چھوڑ کر ان راہوں پر لگے، جو دیکھنے والوں کو خواہ نعمتوں سے جتنی زیادہ معمور نظر آتی ہوں، لیکن خود چلنے والے ہی جانتے ہیں کہ زندگی کی اس راہ کو کن باطنی پھینیوں کے ساتھ وہ طے کرتے ہیں، قدرتی مغضوبیت کی اندرونی نادیدہ غیر محسوس ٹھوکروں کی پیہم چوٹوں سے ان کا باطن لہو لہان رہتا ہے۔ ابن ادھم کو زندگی کی ان ٹیڑھی سیدھی دونوں راہوں پر سفر کرنے کا کافی موقع مل چکا تھا، جن پر چلنے والوں کو اضطراب و تشویش، خلش و تپش کی لَدکوب کے سوا اور کچھ نہیں ملتا، ان کا بھی تجربہ کر چکے تھے، اور پانے والوں نے جس راہ میں سکینت و طمانیت، عافیت و راحت کی خنکیوں کے سوا اور کسی کیفیت کو کبھی نہیں پایا خواہ باہر سے دیکھنے والوں کو وہ جیسے کچھ بھی نظر آئے ہوں، اب ابن ادھم

ف سورۂ فاتحہ میں فطرت انسانی کے لئے خود قدرت کی طرف سے جو دعا سکھلائی گئی ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ حق تعالیٰ کی نعمتوں سے مستفید ہونے کی جو سیدھی راہ ہے، اس پر چلنے کا مطالبہ کیا جائے، اور غضب کا مستحق جو راستہ چلنے والوں کو بنا دیتا ہے، اس سے پناہ مانگی جائے۔

اس راہ پر چل رہے تھے، اس کے نتائج و
ثمرات سے متمتع و مستفید ہو رہے تھے۔
بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن بشار کو
بلندی، پستی، ترقی و تنزل کے ان مختلف
پہلوؤں سے گذرنے کا موقع شاید نہیں
ملا تھا، اسی لئے ابن ادہم کو ان کی اس
حکیمانہ یافت پر تعجب ہوا گویا ع

درحیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

کچھ ہی ہو اس فیصلہ کا، اپنے ذاتی تجربات
کی بنیاد پر جو واقعی حقدار تھا، ہم اس کے
اس فیصلہ کی شرح میں آج اسی کی زندگی
کو ایک خاص مرقع کی شکل میں پیش کرنا
چاہتے ہیں۔

اس موقع پر خصوصیت کے ساتھ میں
حافظ ابن عساکر کا ممنون ہوں کہ ان ہی
کی "تاریخ دمشق"، جس کا خلاصہ چند سال ہوئے
دمشق سے چھپ کر جب سے آیا ہے،
ابن ادہم کی زندگی کے صحیح خط و خال تک
پہنچنے کی ایک صورت نکل آئی ہے، ورنہ
اس کتاب سے پہلے صوفیہ کے عام تذکروں
میں چند کرامات کے ذکر سے آپ کی
سوانح عمری شروع بھی ہوتی تھی، اور
کرامات ہی کے تذکروں پر عموماً وہ ختم بھی
ہو جاتی تھی، زیادہ سے زیادہ کسی نے
غیر معمولی ہمت سے کام لیا ہے تو آپ کے
چند مقولوں کا بھی اضافہ اپنی کتاب میں
کر دیا ہے۔ اگرچہ حافظ نے بھی واقعات کا
اندراج بغیر کسی ترتیب کے کیا ہے لیکن
ان ہی منتشر بکھرے ہوئے واقعات کو
میں نے ایک خاص نقطۂ نظر سے مرتب
کر دیا ہے، خدا کرے مضمون نگار کی
جو نیت ہے وہ پوری ہو، اور مسلمانوں کو
اپنی ماضی کی تاریخ میں حال کے مشکلات سے
نجات کی کوئی صورت نظر آئے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت
والیہ انیب ۰

بلخ

اس کا علم تو شاید تقریباً ہر لکھے
پڑھے مسلمان کو ہوگا کہ حضرت
ابراہیم ادہم کا وطن بلخ تھا۔ آپ کی زندگی
اور اس کے انقلابات کے سمجھنے کے لئے
ضرورت ہے کہ کچھ بلخ اور اس کے اطراف
و نواح کے خصوصیات کا ایک اجمالی
ماجرا سن لیا جائے۔

وسط ایشیا کا وہ علاقہ جو اسلامی
عہد میں خراسان کے نام سے موسوم تھا،
چار حصوں میں بٹا ہوا تھا۔ چوتھا حصہ
خراسان کا یعنی مشرقی ربع رابع جو دریائے
جیحون سے اسی طرف بجانب جنوب
واقع تھا، بلخ کا علاقہ کہلاتا تھا۔ جوزجان

اور طخارستان اس علاقے کے دو مستقل خطے تھے، اور عاصمہ (پایۂ تخت) ان دونوں خطوں کا بلخ تھا۔ دریائے جیحون کی ایک معاون نہر جسے نہر "دہ آس[1]" کہتے تھے، اسی سے شہر بلخ اور اس کے اطراف کے باغات اور تاکستانوں کو بھی پانی پہنچتا تھا اور پینے کا پانی بھی بلخ والوں کو اسی نہر سے میسر آتا تھا۔ دہ آس کی ندی نے بلخ کے چاروں طرف دور دور تک اس خطہ کو گل گلزار بنا رکھا تھا۔ انگور، انار، نارنگیوں کی پیداوار اور گنے کی کاشت میں اس علاقہ کی خاص شہرت تھی۔ یہاں کے تاکستانوں سے انگور باہر بھی دساور ہوتے تھے۔ جس زمانہ میں مسلمان سیاح جن کی کتابوں سے مذکورہ بالا معلومات حاصل کئے گئے ہیں، اس شہر میں پہنچے ہیں، اس وقت تین مربع میل میں یہ شہر پھیلا ہوا تھا۔ شہر ایک سطح زمین پر آباد تھا، قریب سے قریب پہاڑ بلخ سے ۱۲ میل دور تھا۔ ان مسلمان سیاحوں کے زمانہ میں تجارتی حیثیت سے بھی بلخ بڑا مرکزی مقام سمجھا جاتا تھا۔ "یہاں کے بازاروں میں سوداگروں کی آمد و رفت بکثرت رہتی تھی" (جی۔ لی۔ اسٹرینج صفحہ ۴۲۹)

قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ بلخ اور اس کے اطراف متعلقہ علاقوں کی سرسبزی و شادابی مسلمانوں کے فتوحات میں شریک ہونے کے بعد پیدا ہوئی تھی، یا پہلے ہی سے اس کا یہی حال تھا۔ ابن اثیر نے کابل میں خراسان کے اسی علاقہ اور اس کے قریب قریب خطوں کے ذکر میں یہ جو لکھا ہے کہ:۔

فاقطعت العرب منازلهم واراضيهم فعمروها واحتفروا لها القنى في مواضع منها وادوا العشر منها (صـ ۴۹ ج ۳)

(عرب فاتحین نے اپنے مکانوں کی داغ بیل یہاں ڈالی، اور جاگیریں زمینیں حاصل کیں، پھر ان کو انہوں نے آباد کیا، جگہ جگہ پر نہریں ان ہی عربوں نے کھودیں، اپنی زمینوں کا (اسلامی حکومت) کو وہ عشر (دسواں حصہ

---

[1] آس فارسی میں چکی کو کہتے ہیں، اس ندی سے شہر بلخ سے باہر باب نوبہار کی طرف دس پن چکیاں چونکہ چلتی تھیں، اس لئے اس ندی کا نام ہی دہ آس رکھ دیا تھا۔

پیداوار کا) ادا کرتے تھے)

اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی جو فوج جس علاقہ کو فتح کرتی تھی، ان میں جن لوگوں کی خواہش ہوتی تھی، وہ اسی مفتوحہ علاقہ میں قیام اختیار کر لیتے تھے، مکانات تعمیر کرتے تھے، اور جاگیریں زمین لے کر اس کو آباد کرتے تھے، جہاں جہاں ضرورت ہوتی تھی، وہاں نہریں کھود کھود کر جاری کرتے تھے۔ بلخ کے متعلق یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ اسٹرینج نے اپنی کتاب جغرافیہ خلافت مشرقی میں لکھا ہے کہ بلخ میں چالیس تو صرف جامع مسجدوں کی تعداد تھی۔ ظاہر ہے کہ مسجدوں کی یہ کثرت یقیناً مسلمانوں کے زمانہ کی چیز ہے اس سے بھی اسی خیال کی تائید ہے کہ بلخ کی ترقی و عروج کا زیادہ تر مسلمانوں کے عہد سے تعلق ہے

بلخ کا نوبہار

البتہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے، اور بہت پہلے بلخ کی ایک چیز ایسی ضرور تھی، جس کی وجہ سے دور دور تک اس شہر کا چرچا پھیلا ہوا تھا۔

یہ بلخ کا "نوبہار" تھا، جو دراصل بودھ متی والوں کی ایک مشہور مذہبی عمارت اور ان کا دینی ادارہ تھا۔ اسی "نوبہار" کی وجہ سے ہندوستان، چین، تبت، اور سارے بدھسٹ ممالک کے باشندوں کا بلخ ماوی و ملجا بنا ہوا تھا۔ مسلمان مورخین، جو بودھ مذہب، اور مجوسیوں کے کیش زرتشتی یا آتش پرستی میں فرق نہیں کرتے تھے، عموماً اپنی کتابوں میں بلخ کے اس "نوبہار" کا تذکرہ کرتے ہوئے بھی لکھ دیتے ہیں کہ ایرانیوں کا یہ ایک مرکزی "آتش کدہ" تھا "بہار" کے لفظ کا تلفظ بھی "ب" کے زبر کے ساتھ کرتے تھے، سمجھتے تھے کہ بہار کے موسم میں آتش پرستوں کا کوئی میلہ چونکہ بلخ میں لگتا تھا، اس لئے لوگوں نے اس کا نام "نوبہار" رکھ دیا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ وہی "وہارا" ہے، جسے عام طور پر "بہار" کی صورت میں اسی طرح ادا کرتے ہیں جیسے وید کو عوام بید اور ودّیا کو بدّیا (علم) کہتے ہیں۔ اسلامی عہد سے پہلے

---

[1] حالانکہ بلخ ہی سے کچھ فاصلہ پر "غور" کے علاقہ میں "بامیان" نامی جو شہر تھا، اور جس کے کھنڈر اب بھی دنیا کے عجائبات میں شمار ہوتے ہیں، اس کا ذکر کرتے ہوئے، اسلامی جغرافیہ نویسوں نے تفصیل کے ساتھ بدھ کے ان دیو ہیکل بتوں کا تذکرہ کیا ہے، جو بامیان میں پہاڑ کھود کر تراشے گئے تھے، یاقوت نے معجم البلدان میں لکھا ہے کہ زمین سے بہت بلندی پر دامن کوہ میں (بقیہ نوٹ بر صفحہ ۶)

عصری تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ سارا علاقہ جس میں ماوراء النہر اور کابل، ترکستان وغیرہ واقع ہیں، بدھ مذہب کا پیرو تھا، بلکہ بعضوں کا خیال ہے اور غلط خیال نہیں ہے کہ "بخارا" کے لفظ کی بھی اصل "بہارا" یا "وہارا" ہی ہے۔ بہت بڑی بدھ خانقاہ یعنی "وہارا" یا "بہارا" جس میں بدھ مذہب کی تعلیم بھی دیجاتی تھی، چونکہ شہر بخارا میں اسلام سے پہلے قائم تھی، اس لئے اسی نام سے وہ مشہور ہو گیا، اسی طرح مشہور ہو گیا جیسے ہندوستان میں بودھوں کا سب سے پہلا مولد و منشاء اور مرکزی مقام اس وقت تک "بہار" کے نام سے موسوم ہے۔ ان کا سب سے بڑا تاریخی مدرسہ "نالندا" بہار ہی میں واقع تھا۔ آثار قدیمہ نے پچھلے چند سالوں میں اس مدرسہ کی ساری زمین دوز عمارتوں کو باہر نکال دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم پانے والے طلبہ کی تعداد بہار کے اس وہارے میں جو نالندا میں قائم تھا، بارہ بارہ ہزار تک پہنچ جاتی تھی۔ زمین سے دو منزلہ اور سہ منزلہ عمارتیں باہر نکل آئی ہیں، جن کی چھت غائب ہے، مگر دیواریں اس وقت موجود ہیں۔ طلبہ کے رہنے کے کمرے

(بقیہ نوٹ صفحہ ۵) ایک بہت بڑا کمرہ سا تھا، جو ستونوں پر قائم تھا، اور اس کی دیواروں پر ہر قسم کے پرندوں کی جو اللہ نے پیدا کئے ہیں، تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ ان تصویروں کو دیکھ کر حیرت ہوتی تھی آگے لکھا ہے کہ اس کمرے کے باہر نیچے سے اوپر تک دامن کوہ کی چٹان کو تراش کر دو بڑے بڑے مجسمے یا مورتیاں بنائی گئی ہیں، جن میں ایک کو "بدسرخ" کہتے ہیں، اور دوسرے کو "خنگ بد" (یعنی بھورا بدھ) کہتے ہیں ان ہی اسلامی جغرافیوں میں بامیان کے "طلائی محل" کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا بامیان آج بھی بدھسٹ آثار قدیمہ کے سلسلہ میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایلورہ اور اجنٹہ کے غاروں میں جو کام جس طریقہ سے کیا گیا ہے، بامیان میں بھی وہی کوہ تراشی اور کھڑی چٹانوں کو تراش تراش کر ستون سازی، اور تعمیر وغیرہ کی ساری خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، جنھیں ہم دکن کے ان کوہی عجائبات میں پاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اجنٹہ میں عورتوں کی تصویریں اور بامیان میں پرندوں کی تصویر سازی کا کمال دکھایا گیا ہے۔ چنگیز خاں کا پوتا موتوکن بامیان کے محاصرے میں مارا گیا تھا، چنگیز اس پوتے کو جو چغتائی خاں کا بیٹا تھا، بہت عزیز رکھتا تھا غصہ میں حکم دیا کہ بامیان کی اینٹ سے اینٹ بجا دیجائے اور بجائے بامیان کے موبلق "ملعون شہر" اس کا نام رکھا گیا، اس وقت سے اب تک بامیان بے چراغ ہے (خلافت مشرقی صفحہ ۶۲)

کتابوں کے رکھنے کی الماریاں ان سب چیزوں کے نشانات اب تک موجود ہیں۔

بہر حال میں بلخ کے متعلق کہہ رہا تھا کہ اسلامی عہد سے پہلے اس کی عظمت کا دارو مدار اس کی بودھی خانقاہ "نوبہار" پہ قائم تھا۔ مسلمان مورخین نے بڑی تفصیل اس "نوبہار" کو آتش کدہ قرار دے کر کی ہے، لیکن مغربی سیاحوں نے اس "نوبہار" کی شکل و صورت اور جن چھوٹی بڑی مورتیوں سے یہ عمارت معمور تھی، ان کو دیکھ کر اپنی یہ قطعی رائے قائم کی ہے کہ زرتشتیوں کا آتش کدہ نہیں بلکہ نوبہار بودھ متی والوں کی مذہبی عمارت تھی (دیکھو جے۔ آر۔ اے۔ ایس ۱۸۸۶ء صفحہ ۵۱)

کچھ بھی ہو، عمر بن الازرق کرمانی کی کتاب کے حوالہ سے معجم البلدان میں یاقوت نے لکھا ہے کہ اسی "نوبہار" کے مہا پنڈت کا نام "برمک" تھا، جو دراصل "پڑاموک" کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ موک بودھی فقیروں کو اس وقت تک کہتے ہیں۔ عباسیوں کے وزراء میں "البرامکہ" کا خاندان بلخ ہی کے "برمک" سے نسلی تعلق رکھتا تھا، جس کی تفصیل کے لئے میری کتاب "اگلوں کی معاشی سرگزشت" دیکھئے۔ اسلامی سیاحوں کا بیان ہے کہ خاص عمارت بلخ کے "نوبہار" کی ایک گول قبہ کی شکل میں تھی۔ یہ قبہ ان ساری عمارتوں کے بیچ میں واقع تھا، جو اس کے چاروں طرف پھیلی ہوئی تھیں۔ قبہ کی بلندی سو درعہ (ہاتھ) کے قریب بتائی جاتی ہے۔ عربی زبان کی کتابوں میں قبہ کی اس درمیانی عمارت کا نام "الاستن" بتایا گیا ہے[۱]۔ لیکن درحقیقت یہ "اسٹوپہ" تھا۔ آج بھی بودھ خانقاہوں کے بیچ میں یہ قبہ ملتا ہے۔ دارالاقبال بھوپال کے پاس سانچی کے مقام میں بھی بہت بڑا "اسٹوپہ" بنا ہوا ہے۔ کئی سال ہوئے، ممالک محروسہ سرکار عالی میں ایک زیر زمین شہر "کنڈا پور" کا پتہ اس سڑک کے کنارے لگایا گیا ہے، جو حیدرآباد سے بیدر جاتی ہے۔ یہاں بھی "اسٹوپہ" والا قبہ زمین سے برآمد ہوا ہے۔ اسی سے سمجھا جاتا ہے کہ اس وقت دکن میں بھی بودھ مذہب ہی کا زور تھا۔ مجھے کہنا یہ ہے کہ بلخ کے اسی "اسٹوپہ" کے چاروں طرف لکھا ہے کہ تین سو ساٹھ کمرے

---

[۱] یہ بھی لکھا ہے کہ اس قبہ کی چوٹی پر ایک علم لہرا تا تھا جس میں حریر کا ایک دھجایا پھریرا لگا ہوا تھا، کبھی کبھی ہوا کے زور سے یہ کپڑا اڑ کر اتنی دور جا کر گرتا تھا کہ اس کا فاصلہ میلوں سے بھی زیادہ ہوتا تھا۔

بنے ہوئے تھے، اور اِن کمروں میں "نوبہار" کے خدام یعنی بودھ بھکشوؤں اور مونکوں کا قیام رہتا تھا۔ یوں تو اس نوبہار میں بڑے چھوٹے سینکڑوں بت تھے، لیکن ان بتوں میں جو بہت بڑا بت یا بدھ تھا، اس کے متعلق مسلمان مورخوں، اور جغرافیہ نویسوں نے صرف اتنی خبر دی ہے کہ ہندوستان، چین، کابل سے "نوبہار" کی زیارت کے لیئے جو لوگ آتے ہیں وہ اسی بڑے بت کے آگے سجدے کرتے ہیں۔ دراصل یہ مہاتما بدھ کی کوہ پیکر مورتی تھی، جیسے ایلورہ کے ایک غار میں بھی بدھ کا ایک دیو ہیکل سرخ رنگ کا مجسمہ اِس وقت تک پایا جاتا ہے۔

لکھا ہے کہ بلخ کے "نوبہار" کے اطراف میں اکیس میل مربع زمین کا جو قطعہ تھا اس کی آمدنی اسی "نوبہار" پر اور اس کے فقراء پر خرچ ہوتی تھی۔ سال کا ایک ایک دن ہر فقیر کے لیئے بدھ کی مورتی کی پوجا کے لیئے مقرر تھا۔ ایک دن کی اسی خدمت کے صلہ میں سال بھر تک مونکوں کا یہ گروہ "نوبہار" کے کمروں میں چین کرتا تھا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کی دیواروں پر دیبا و اطلس کے قیمتی پردے پڑے رہتے تھے۔ دیواریں جواہرات سے پٹی ہوئی تھیں، خاص خاص موسم میں دیواروں پر مشک و عنبر اور مختلف قسم کے عطر ملے جاتے تھے[1] اور اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ اسلامی عہد سے پہلے بلخ کی حیثیت شہر سے زیادہ ایک مذہبی مقدس مقام کی تھی، جو تارک الدنیا فقیروں سے آباد تھا، فقیری اور درویشی سے

---

[1] اسٹیرینج نے حسب دستور بغیر کسی ثبوت کے لکھدیا ہے کہ نوبہار کی عمارت کو فاتح بلخ احنف بن قیس نے منہدم کرا دیا حالانکہ مسلمان ایسا بہت کم کرتے تھے۔ ہاں اس علاقے کے باشندے مسلمان ہو کر اپنے قدیم معبدوں کو مسجد بنا لیتے تھے، بلخ میں بھی یہی ہوا ہے۔ اسی علاقے کے قریب جبل روزنیر لکھا ہے کہ مسلمانوں کو ایک بت ملا جو بالکلیہ از سرتاپا سونے سے ڈھلا ہوا تھا اور آنکھوں میں دو بڑے بڑے بیش قیمت یاقوت جڑے ہوئے تھے۔ جس وقت جنگ ہو رہی تھی، اس بت تک مسلمان پہنچ گئے، اور اس کے دونوں ہاتھ توڑ دئیے اور یاقوت نکال لیا، جب امن قائم ہوا تو سپہ سالار سمرہ بن حسیب نے مرزبان (زمیندار) کو بلا یا اور کہا کہ سونا اور یاقوت اپنا لے لے البتہ تجھے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ان بتوں میں نقصان و نفع پہنچانے کی صلاحیت نہیں ہے (کامل صفحہ ۵ ج ۲)۔

بلخ کے ماحول کا جو تعلق تھا، غالباً اس کے
سمجھنے کے لئے بلخ کی اتنی مختصر سرگزشت
کافی ہو سکتی ہے۔ کسی ایک شہر میں چالیس
چالیس جامع مسجدوں کا ہونا یہ خود دلیل
ہے کہ مسلمانوں نے بھی اپنے زمانہ میں بلخ کی
مذہبی خصوصیت کا رخ صرف بدل دیا تھا،
ورنہ اس خصوصیت کے باقی رکھنے کی کوشش
سے انہوں نے بھی غفلت نہیں برتی تھی البتہ
مسلمانوں کا دین چونکہ دنیا سے اور ان کی دنیا
دین سے الگ چیز نہیں ہے، زندگی ان کے
نزدیک ایک واحد شئے ہے، جس کی
مختلف کڑیوں سے آدمی گذرتا رہتا ہے؛
بچپن، جوانی، بڑھاپا، بڑھاپے کے بعد
برزخی زندگی، برزخی زندگی کے بعد زندگی کا
دوام یہ الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ ایک
ہی سورج ہے، جو طلوع ہونے کے وقت
سرخ نظر آتا ہے، پھر سفید ہو جاتا ہے،
غروب کے وقت پھر سرخی واپس آجاتی
ہے، نگاہوں سے اوجھل ہونے کے بعد
بھی سورج وہی سورج رہتا ہے، یہی حال
ہر اس زندگی کا ہے، جو کسی بشری قالب سے
طلوع ہوتی ہے، طلوع ہونے کے بعد
وہ غروب ہو سکتی ہے، لیکن معدوم نہیں
ہوتی۔ اسی نقطہ نظر کا نتیجہ تھا کہ بلخ اپنی ساری
مذہبی خصوصیتوں کے باوجود وہ بڑا با رونق
عظیم الشان تجارتی مرکز تھا، تمام اسلامی
سیاحوں نے لکھا ہے کہ:-

"یہاں بازاروں میں سوداگروں
کی آمد و رفت بکثرت جاری ہے"
(جغرافیہ خلافت مشرقی صـ ۴۹۶)

دروازوں کے ناموں میں ایک دروازے کا
نام باب "ہندوان" تھا، جس سے ہندوستان
کے تاجر بلخ میں داخل ہوتے تھے، اور
بلخ سے کچھ فاصلے پر یہودیہ نامی یہودیوں
کی جو بہت بڑی آبادی تھی، اور مسلمانوں نے
بدل کر اس کا نام میمنہ رکھدیا تھا لیکن باشندے
پھر بھی یہودی ہی تھے، زمین و تجارت پر
ان ہی کا قبضہ تھا، ان کی رعایت سے
بلخ کے ایک دروازے کا نام "باب الیہود"
بھی تھا۔ ان ہی دروازوں میں ایک دروازہ
بلخ کا "باب یحییٰ" بھی تھا، میرے مضمون کا
سچ پوچھئے تو اسی دروازے سے تعلق ہے۔

معلوم نہیں مسلمانوں کو یاد رہا بھی ہے
یا نہیں کہ سیدنا امام زین العابدین کے ایک
صاحبزادے کا نام زید بن علی تھا، جن کی
والدہ کے متعلق جریر طبری وغیرہ نے لکھا ہے کہ
ہندی نژاد خاتون تھیں، بعضوں نے لکھا
ہے کہ درحقیقت سندھ کی تھیں، ہند کے
لفظ کا اطلاق کبھی سندھ پر بھی چونکہ کر دیا جاتا
ہے، اس لئے بعض لوگ ان کو "ہندیہ"

کہتے ہیں۔ بہرحال زیدی سادات کا خاندان جن کا ایک حصّہ ہندوستان میں بھی آباد ہے، بارہہ کے مشہور سادات اور بلگرام کے سادات عموماً زیدی خانوادہ سادات ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

حضرت زید شہید نے اپنے جدامجد سید الشہداء کے نقش قدم پر بنی امیہ کی قیصریت کا مقابلہ کرنا چاہا، لیکن تاریخ کا یہ عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اہل بیت کے خاندان سے عموماً اس سیاسی فتنہ کے مقابلہ کے لئے جب کبھی جو صاحب کھڑے ہوئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی زشتیٔ اعمال نے بنی امیہ کے حکمرانوں کی جو شکل اختیار کی تھی، قدرت اس سزا میں عموماً توسیع کر دیتی تھی، اور غیبی اسباب کے تحت بزرگانِ اہل بیت کی شہادت کا واقعہ پیش آجاتا تھا، محمد نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم کے ساتھ کوفہ اور بصرہ کے درمیان عین اُس وقت جب گھمسان کا رن پڑا ہوا تھا، کہا جاتا ہے کہ ایک تیر جس کے چلانے والے کا آج تک پتہ نہ چلا، حضرت کے حنجرہ کے پاس پہنچ کر ترازو ہو گیا، اور وہی موجب شہادت ہوا، بجنسہ کچھ اسی قسم کا حادثہ حضرت زید شہید کے ساتھ بھی پیش آچکا تھا کہ جس وقت آپ کی خون آشام تلوار کشتوں کے پشتے لگاتی چلی جا رہی تھی کہ ایک اسی قسم کا تیر جناب والا کی پیشانی مبارک میں آکر بیٹھا، اور مغز تک اُتر گیا، جس سے جاں بر نہ ہو سکے، حضرت زید کے صاحبزادے جن کا اسم مبارک یحییٰ تھا، والد کی شہادت کے بعد بلخ میں جا کر پناہ گزین ہو گئے، بنی امیہ کے حکمرانوں میں اس وقت ولید بن یزید کی حکومت تھی، قصہ تو طویل ہے، حاصل یہ ہے کہ حکومت آپ کی تلاش میں تھی، سراغ رسانوں نے حکومت میں سراغ رسانی کی کہ بلخ کے ایک فوجی افسر حُریش کے گھر میں آپ پناہ گزین ہیں، حُریش گرفتار ہو کر خراسان کے گورنر نصر بن سیار کے پاس حاضر کیا گیا، پان پان سو تک کوڑے حُریش کو لگائے گئے، لیکن اس نے حضرت یحییٰ کا پتہ نصر کو نہ دیا۔ آخر حُریش کے لڑکے قریش کو باپ کی اس حالت پر رحم آگیا اور حضرت یحییٰ کے ساتھ بے رحمی کے سلوک پر آمادہ ہو گیا، جہاں حضرت روپوش تھے، قریش نے نصر کو اس کی خبر دیدی، آپ گرفتار ہو گئے، اور ولید بن یزید کے حکم سے دمشق روانہ کئے گئے، راستہ میں ایسے واقعات پیش آئے کہ نیشاپور کے قریب نیشاپور کے حاکم عمرو بن زرارہ کے مقابلہ میں کل ستر آدمیوں کے ساتھ آپ معرکہ آرا ہوئے، حالانکہ حاکم

نیشاپور نے آپ کے مقابلہ میں دس ہزار کی فوج بھیجی تھی۔ کامل ابن اثیر میں ہے کہ باوجود اس کے اپنے اسلاف کرام کی طرح آپ نے بھی اس فئۃ قلیلہ کے ساتھ دشمن کے دس ہزار فئۃ کثیرہ کو بھاگنے پر مجبور کیا، اور حاکم نیشاپور عمرو بن زرارہ مارا گیا، آپ نیشاپور سے پھر پلٹ کر بلخ کی طرف چلے، بلخ کے صوبہ کا مغربی حصہ جوزجان کہلاتا تھا اسی جوزجان کے ایک قصبہ ارعونہ نامی میں پھر حکومت کی فوج سے حضرت یحییٰ کی مڈبھیڑ ہوئی، لکھا ہے کہ یہاں بھی حضرت یحییٰ نے پورا مقابلہ کیا کہ اچانک پھر وہی بات کہ:۔

فرمی یحیی بسھم فاصاب

جبھتہ۔

(ایک تیر یحییٰ پر چلایا گیا، جو ان کی پیشانی پر جاکر بیٹھ گیا)

زخم کاری ثابت ہوا، اور حضرت یحییٰ بھی شہید ہو گئے۔ بلخ کی طرف جانے والی جس سڑک پر وہ شہید ہوئے تھے، اس کے سامنے بلخ کا جو دروازہ بنایا گیا تھا، بعد کو عباسیوں کے زمانہ میں اس کا نام

"باب یحییٰ"

رکھدیا گیا۔

بنی امیہ کے حکمرانوں کی شومئ قسمت کہ کوفہ میں انہوں نے عریاں[1] کر کے حضرت زید کی لاش مبارک کو سولی پر لٹکا دینے کا حکم دیا۔ آپ کا سر دمشق منگوایا گیا، اور دمشق کے دروازے پر وہ لٹکایا گیا، اور خلافت مشرقی کے آخری حدود بلخ کے علاقہ میں حضرت یحییٰ کو ٹنگا کر کے سولی پر چڑھا دیا گیا تھا۔

یہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھرانے کے بزرگوں کے ساتھ بنی امیہ کی حکومت نے تماشا کھڑا کیا تھا۔ دل میں سمجھتے رہے کہ انتقام کی آگ اس سے ٹھنڈی ہو گی، لیکن درحقیقت یہی دردناک منظر جو مشرق و مغرب اور حکومت کے وسط میں قائم کیا گیا، اسی نے امت محمدیہ کے قلوب میں اس آگ کو بھڑکا دیا، جسے بنی امیہ کی حکومت اپنی جباری طاقتوں سے بجھا نہ سکی، اسی سے اندازہ کیجئے کہ جس

---

[1] یک نہیں بیسیوں کتابوں میں اس واقعہ کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ حضرت زید کی ننگی لاش کے ان مقامات پر جن کے چھپانے کی ضرورت تھی مکڑیوں نے جالا تن دیا تھا، یوں رسوائی فضیحت سے آپ کی لاش محفوظ رہی۔

سال حضرت یحییٰ جوزجان میں شہید ہوئے، مسلمانوں کے گھر میں خراسان کے کسی شہر یا گاؤں میں جو لڑکا بھی پیدا ہوا حکومت کے علی الرغم اس کا نام زید یا یحییٰ رکھا گیا (المسعودی ص ۱۵۴) یہی آگ تھی، جو درحقیقت خود بنی امیہ کے ناعاقبت اندیش حکمرانوں کی خود بھڑکائی ہوئی تھی۔ ساری ملت اسلامیہ ان کے اس بے رحمانہ طرز عمل سے غم و غصہ کے انگاروں پر لوٹ رہی تھی۔ اسی آگ کو ہوا دینے کے لئے عباسیوں کے باطنی امام ابراہیم کو ایک شخص مل گیا جس کا نام

"ابومسلم خراسانی"

تھا۔ یہ ایک عجمی نومسلم خاندان کا لڑکا تھا، خود کہتا تھا کہ ہوش سنبھالنے کے بعد اپنے دل و دماغ میں بجز بلند ارادوں کے میں نے اور کسی چیز کو نہ پایا، یہ عقل ان ارادوں پر غالب آ رہی ہے، مگر ایک دن اس عقل کو ٹھوکر مار کر میں وہ کر گذروں گا، جس کا دل ارادہ کر رہا ہے۔

بہرحال معاملہ تو تیار ہی تھا، عباسیوں کی طرف سے خراسان کے سارے علاقے میں ابومسلم نے سازش کا جال بچھا دیا۔ مسلمان بنی امیہ کی حکومت سے بے زار ہی تھے۔ ایک ہلکا سا اشارہ ان کے ابھرنے کے لئے کافی ہو گیا۔ عباسیوں کو

تخت دلوانے میں کامیاب ہونے کے بعد ابومسلم نے جب ان کے خلاف بھی قدم اٹھانے کا ارادہ کیا، تو عباسیوں کے پہلے خلیفہ السفاح کو دوسرے خلیفہ ابوجعفر منصور نے اس وقت جب ولی عہدی کی زندگی گذار رہا تھا، یہی مشورہ دیتا رہا کہ ابومسلم کو آپ نے اگر باقی رکھا تو حاصل کی ہوئی حکومت ضائع ہو جائیگی۔ السفاح ابومسلم کی وفاداریوں جانبازیوں کو یاد دلا کر ابوجعفر کو اس ارادہ سے روکتا تھا، ابوجعفر ہمیشہ یہی کہتا کہ :-

"زمین پہلے سے تیار تھی، خدا کی قسم ابومسلم کی جگہ کسی بیلے کو بھی آپ خراسان بھیج دیتے تو وہی نتیجہ آپ کے سامنے آتا جسے ابومسلم کی کوششوں کی طرف منسوب، کیا جا رہا ہے" (ابن اثیر وغیرہ)

بہرحال عام طور پر سمجھا تو یہی جاتا ہے کہ دولت عباسیہ کا موسس اور بانی یہی ابومسلم خراسانی ہے، لیکن تحقیق سے ثابت کیا ہے کہ ابومسلم عباسیوں کے نام سے دراصل ایرانیوں کی دولت زائلہ کا اعادہ کرنا چاہتا تھا، لیکن خدا جزاء خیر دے ابوجعفر منصور عباسی کو

کہ ابو مسلم مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتا تھا، لیکن اس کی چال خود اس کے گلے کا پھندا بن گئی، ابو جعفر نے اس کے تیور کو تاڑ لیا، اور بڑی دانشمندی کے ساتھ اس کو قتل کر کے ابو مسلم کی ساری آرزوؤں کو خاک میں ملا کر رکھدیا۔ اگرچہ قرامطہ اور باطنیہ کی شکل میں ابو مسلم کے جوڑے ہوئے الاؤ کی چنگاریاں مختلف زمانہ میں چمک چمک کر اسلام اور مسلمانوں کو دھمکیاں دیتی رہیں، لیکن حق تعالے نے ایک ایسی قوم سے جو مسلمانوں پر توان کے اعمال کی پاداش میں مسلط کی گئی تھی، یعنی تاتاری بادشاہ ھولاکو (ہلاکو) کے ہاتھ اس قرمطی اور خطرناک باطنی تحریک کا خاتمہ ہو گیا، اسی لئے تو سمجھا جاتا ہے کہ بظاہر حالات اسلام کے جس درجہ بھی مخالف نظر آتے ہوں لیکن تیرہ سو سال کی طویل تاریخ اس مذہب کی یہ بتاتی ہے کہ ہر مخالف تحریک بالآخر اسلام کے حق میں حد سے زیادہ موافق اور مفید تحریک ثابت ہوئی، جن میں ایک تاتاری سیلاب بھی ہے، دیکھا بھی گیا اور انشاء اللہ آئندہ بھی دیکھا جائیگا کہ

"پاسباں مل گئے کعبہ کو صنم خانے سے"

اور آج بھی جو کچھ ہو رہا ہے، گذشتہ دو سال کی تاریخی انقلابات کا نتیجہ ہے، یہ سارے خطرات جو خدا کے اس واحد صادق دین کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم کردینے کی دھمکیاں دے رہے ہیں، ان خطرات کے اندر سے بھی انشاء اللہ سلامتی کی ضمانتیں ابل پڑیں گی، جن کی آنکھیں ہیں، وہ یہی دیکھ بھی رہے ہیں،

انھم یکیدون کیدا و اکید کیدا ہ
فمھل الکافرین امھلھم رویدا (الطارق)

(وہ مخفی چالوں سے کام لے
رہے ہیں اور ہم بھی ان ہی
چالوں سے کام لے رہے ہیں
پس چھوڑ دو ان کافروں کو
ذرا دیر کے لئے)

کا تماشا بساط عالم پر انشاء اللہ پھر نظر آئیگا۔

خیر تو میں یہ کہنا چاہتا تھا کہ یہی ابو مسلم جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت کی امداد و اعانت کے نام سے خراسان پہنچا، مسلمانوں نے شروع میں ہر چہار طرف سے اس کی آواز پر لبیک کہا، لیکن بصیرت والوں نے ابو مسلم کو جب زیادہ قریب ہو کر دیکھا، تو اسی وقت بجائے ابو مسلم کے ان کو معلوم ہو گیا کہ زنگی کا نام کافور رکھا گیا ہے۔ درحقیقت یہ ابو مسلم نہیں بلکہ ابو لکافر ہے، ابو جعفر منصور پر یہ حقیقت تو بعد کو واضح ہوئی۔ لیکن خراسان میں اہل اللہ کا جو گروہ تھا، اس پر یہ حقیقت

ابتدا ہی میں روشن ہو چکی تھی۔ اس حقیقت کے واضح ہو جانے کے بعد فساد کے اس طوفان میں پھر جس کے بس میں جو کچھ تھا، وہ کر گذرا، جس کا قصہ طویل ہے۔ ابراہیم بن میمون الصائغ اس گروہ کے سرخیل تھے، جن کے حالات میری کتاب "امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی" میں پڑھے جا سکتے ہیں،

بلکہ جن مسائل کا یہاں اجمالاً ذکر کیا گیا ہے، اس کتاب میں بسط و شرح کے ساتھ ان کو بیان کیا گیا ہے۔ آمدم بر سر مطلب کہ ان ہی دیدہ ور ارباب بصیرت میں وہ خراسانی بزرگ بھی ہیں جنہیں دنیا آج "ابراہیم ادھم" کے نام سے جانتی ہے۔

(باقی دارد)

سلطان محمد قطب شاہ

گولکنڈے کا طرز تعمیر

از جناب قدسی حیدرآبادی

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جس طرح تہذیب و شائستگی کے آثار بیجاپور، احمدنگر اور برار میں بیدر سے آئے، اسی طرح محمدنگر گولکنڈے میں بھی تہذیب و تمدن کے جو کچھ لوازمات آئے وہ محمدآباد بیدر کے عظیم المرتبت بہمنی تمدن ہی سے آئے۔ اونہیں میں اجزائے عمارت اور طرز تعمیر بھی ہے۔ جیساکہ مشہور ہے "ترک قبوں اور کمانوں کے عاشق تھے" مگر یہ عجیب بات ہے کہ گولکنڈے کے ترکوں نے قبوں کا بہت کم استعمال کیا ہے اور جو کچھ بھی کیا ہے وہ بہت چھوٹے پیمانے پر۔

قبے کا عدم استعمال

مساجد میں تو انہوں نے قبے کا استعمال کیا ہی نہیں حالانکہ مسجدیں کثرت سے تعمیر کیں، پورے قطب شاہی دور میں دو ہی مسجدیں ایسی ہیں جن کے داخلی دروازہ کی ڈیوڑھی پر ننھا منا سا ایک قبہ نظر آتا ہے ایک ان میں سے قلعہ کی جامع مسجد ہے جو مسجد صفا کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری پٹنچیرو دروازے کے پاس کی بڑی مسجد۔ اگرچہ بعد میں قطب شاہوں نے اپنا مستقل تمدن قائم کیا، ایک علحدہ طرز تعمیر رائج کیا اور دو سو سال کی طویل مدۃ میں ہزاروں مسجدیں بناڈالیں مگر قبے کا استعمال ایک میں بھی نہیں کیا۔

مساجد سے گذر کر جب ہم مقابر کو دیکھتے ہیں تو یہاں بھی ہم کو قبوں کی بڑی کمی نظر آتی ہے۔ سوائے خاندان شاہی کے گورستان کے اور کسی جگہ قبے شاذونادر ہی نظر آتے ہیں۔ دربار شاہی کے سینکڑوں امرا و اور وزرا گذرے مگر کسی نے اپنے لئے قبہ تعمیر نہیں کرایا۔ یا تو زیر سمار دفن ہیں یا کسی پختہ مسقف چوکھنڈی میں آسودہ ہیں۔

عدم استعمال کی وجہ

اس کی دو وجہیں میری سمجھ میں آتی ہیں ایک سب سے بڑی وجہ یہ معلوم

ہوتی ہے کہ قطب شاہوں کا فن تعمیر بہت جلد ہندی معماروں کے ہاتھ میں چلا گیا اور قبہ سازی جو عمارت کا سب سے مشکل جزو ہے دشواری میں پڑ گئی کہ سوائے سلاطین کے اور کوئی اس کے اہتمام کی ہمت نہیں کرسکتا تھا۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شاہی گورستان کے گنبد بھی بچکانے قسم کے قبوں کے حامل ہیں اور دو چار قبے جو بڑے ہیں بھی سو وہ بہمنی قبوں یا اپنے ہم عصر عادل شاہی قبوں کے مقابل میں حقیر اور پست دکھائی دیتے ہیں۔ دوسری وجہ شاید یہ ہو کہ امراء اور وزراء سلاطین کے مقابلہ میں اپنے لئے قبے بنوانا سوء ادبی سمجھتے ہوں۔ یا سلطان وقت کی اجازت لینی پڑتی ہو اور یہ خاص خاص صورتوں ہی میں ملتی ہو۔ خیال کیجیے کہ خیرات خاں کس پایہ کا امیر ہے اور حضرت میر مومن استرآبادی کی ہستی کس قدر مقدس ہستی ہے تقدس اور علم و فضل کے علاوہ وکیل السلطنت اور پیشوائی کے مرتبہ تک پہنچے مگر ان دونوں کا مزار مسقف چوکھنڈیوں میں ہے۔ ان خاتون کیسے فاضل شخص ہیں، علاوہ فضل و کمال کے میر جملگی اور پیشوائی کے درجے پر فائز ہوئے مگر پرانی حویلی کے پاس زیر سما آسودہ ہیں۔ یہی حال سید مظفر ماژندرانی[1] کا ہے۔ ایسی بیسیوں مثالیں ہمارے پیش نظر ہیں۔ شاید ایسے ہی کچھ اسباب ہیں کہ قطب شاہی دور میں گنبد بہت کم پائے جاتے ہیں۔ البتہ چھ دریاں، بارہ دریاں اور چوکھنڈیاں، کھلی اور بند دونوں قسم کی بہ کثرت پائی جاتی ہیں۔ ان میں جو مسقف ہوتی ہیں اون میں تمام لوازمات گنبد ہی کے ہوتے ہیں۔ اور مسقف ہونے کی وجہ سے کمرے یا دالان کا حکم رکھتی ہیں۔ اس کی مثال میں ہم منصور خاں[2]، خیرات خاں، ملک دانا اور میاں مشک کی چوکھنڈیوں کو پیش کرسکتے ہیں۔ اون چوکھنڈیوں اور گنبدوں میں صرف قبے ہی کا فرق ہوتا ہے۔ قبہ ہو تو گنبد ورنہ چوکھنڈی اس کے سوائے طرز تعمیر، عمارت کی استواری و مضبوطی اور آرائش و زیبائش میں دونوں یکساں ہوتے ہیں۔ ایسی چوکھنڈی اور گنبد دونوں کو یکجا دیکھنا ہو تو محلہ مغلپورہ میں مرزا شریف شہرستانی کے گنبد اور میر قطب الدین نعمت اللہ کی چوکھنڈی کو دیکھئے۔ اس سے آپ نے اندازہ کیا ہوگا کہ قطب شاہی طرز تعمیر کا اندازہ گنبدوں سے زیادہ ہم مساجد

---

[1] سلطان ابوالحسن تاناشاہ کے یہ پہلے وزیر تھے۔ ان کی قبر زیر سما، موجودہ صدر قاضی صاحب بلدہ کے مکان کے بازو ہے۔ اب زمین کی سطح اتنی بلند ہوگئی ہے کہ قبر گڑھے میں ہوگئی ہے اور باہر سے محسوس بھی نہیں ہوتی۔ [2] ...

سلطان محمد قطب شاہ

ہی میں کرسکتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کرستا، ہی گورستان میں عہد بہ عہد کے تمام گنبد موجود ہیں۔ اور گنبدوں کی دنیا میں یہ ایک بے مثل مجموعہ ہے مگر بدقسمتی سے وہ اصلی حالت میں ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔ چونکہ وہ بہت فرسودہ ہوگئے تھے اس لئے اب سے ساٹھ ستر برس پہلے سالار جنگ اول کے زمانہ میں ان سب کی ازسرنو استرکاری ہوئی ہے، اگرچہ بہت احتیاط اور اہتمام سے ہوئی ہے مگر گنبدوں کے اندر کا کام صاف چغلی کھا رہا ہے۔ بہرحال ان گنبدوں کی موجودہ حالت سے اور دوسری چند پرانی گنبدوں سے جو اپنی اصلی حالت میں باقی ہیں، ہم نے جو نتیجہ نکالا ہے اوس کو ناظرین کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

قطب شاہی گنبد یہ گنبد اندر سے بالکل سادہ ہوتے ہیں ان میں گچ کاری (پلاسٹر ورک) نہیں ہوتی۔ یعنی گچ کی وہ گلکاریاں، نسخی کتبے اور عربی تحریریں نہیں ہوتیں جو گلبرگہ کی گنبدوں میں بہ کثرت پائی جاتی ہیں۔ یہاں صرف کمانوں، کمانچوں اور طاق و محراب کی ارزانی ہے۔

گولکنڈے کے ترکوں نے اپنی ہر قسم کی عمارتوں میں کمان کا اس کثرت سے استعمال کیا ہے کہ بعض عمارتوں (مثلاً چار منار) کو صرف کمانوں کی عمارت کہا جائے تو بجا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبہ سازی کی قوت بھی کمان گری میں صرف ہوگئی ہے۔ کوئی مسجد ایسی نہیں جس کے چھجے کی دیوار (پیاراپٹ وال) کمانوں اور کمانچوں سے خالی ہو۔ یہی حال ان کے گنبدوں کا بھی ہے کہ نیچے دیواروں میں چار یا آٹھ بڑی کمانیں ہوتی ہیں، اون پر آٹھ پہلو، بارہ پہلو، یا سولہ پہلو کا کنگر نما ایک حلقہ ہوتا ہے، اوس کے اوپر کہیں ایک منزلہ، دو منزلہ اور کہیں سہ منزلہ کمانچے اور طاقچے ہوتے ہیں، اب اون [illegible]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) منصور خاں کی چوکھنڈی، محلہ پنجہ شاہ میں صمصام الدولہ کے جلوخانہ کے قریب [illegible] خیرات خاں کی لابنی چوکھنڈی، گولی پورے کے دروازے کے اندر، رفاعیوں کے تکیے کے پاس [illegible] میں ہے ملک دانا کی چھوٹی سی چوکھنڈی، مستعد پورے میں ہے اور میاں مشک کی مسجد اور چوکھنڈی تو پرانے پل کے نیچے مشہور رہی ہے۔ ؎ ایسے کمانچوں اور طاقچوں کی ابتداء بیدر کے موجودہ گنبدوں میں حضرت شاہ زین الدین کنج نشین بغدادیؒ کے گنبد میں نظر آتی ہے۔ آپ کی وفات ۹ ربیع الثانی ۸۶۱ھ کو علاء الدین احمد شاہ ثانی کے انتقال سے ایک سال پہلے ہوئی ہے اور روایت ہے کہ احمد شاہ ثانی ہی نے فرط عقیدت سے [illegible]

سادہ قبہ اور قبے کے بیچ میں ایک گول پھول۔

نیم محرابیں اور کمانیں اس موقع پر جو چیز زیادہ قابل ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ بہمنی دور کے گنبدوں میں، گوشوں پر نیم محرابیں ہوتی تھیں اور یہاں قطب شاہی عہد کے گنبدوں میں پوری پوری محرابیں ہوتی ہیں۔ اب اس میں کئی صورتیں ہیں:-

(۱) کبھی یہ گوشوں کی محرابیں (کمانیں) اور چاروں سمتوں کی کمانیں سپاٹ ہوتی ہیں،

(۲) کبھی یہ آٹھوں کمانیں مقعر ہوتی ہیں یعنی ان سب میں گہرائی ہوتی ہے جیسا کہ جمشید قلی قطب شاہ کے گنبد میں ہے۔ اسی طرح شاہی گنبدوں کے احاطے سے ایک میل کے فاصلہ پر جانب شمال چھوٹے چھوٹے چار گنبدوں اور دو مسجدوں کا ایک مجموعہ ہے۔ اس میں ایک گنبد ایسا ہے جس کی آٹھوں کمانیں مقعر ہیں اور مقعر کمانوں کا ایک مثمن بن گیا ہے مگر اس طرز کی مثالیں کم ملتی ہیں۔

(۳) کبھی[1] صرف گوشوں کی کمانیں مقعر ہوتی ہیں اور یہی تیسری شکل زیادہ خوبصورت ہوتی ہے اور اسی کا قطب شاہی گنبدوں میں زیادہ استعمال ہوا ہے۔ اس کی ابتداً گولکنڈے میں، خود بانی سلطنت سلطان قلی قطب شاہ اول کے گنبد سے ہوئی۔ کلثوم بیگم بنت قطب شاہ اول، سلطان ابراہیم قلی قطب شاہ، مرزا محمد امین فرزند ابراہیم و فاطمہ سلطانہ دختر مرزا محمد امین و سلطان محمد قلی قطب شاہ، ان سب کے گنبدوں میں۔ مسجد خیریت آباد سے ملحق گنبدیں اور میر کے دائرہ میں بی بی خدیجہ کے گنبد میں بھی ایسا ہی ہے کہ گوشوں کی کمانیں مقعر ہیں اور چاروں سمتوں کی غیر مقعر (سپاٹ) ان کے علاوہ بھی بہ کثرت اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

بعض دفعہ یہ قعر (گہرائی) بہت زیادہ ہوتا ہے اور خوشنمائی کے ساتھ جگہ کی کافی گنجائش نکل آتی ہے۔ اس کی بہترین مثال حضرت حسین شاہ ولی کا گنبد مبارک ہے جو شاہی گنبدوں سے جانب شمال تقریباً ایک کوس کے فاصلہ پر واقع ہے۔

(۴) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ گوشوں اور سمتوں کے قعر میں یکسانی نہیں ہوتی

---

[1] بیدر کے موجودہ گنبدوں میں اس کا آغاز ہم کو حضرت شاہ خلیل اللہ بت شکنؒ کے گنبد میں دکھائی دیتا ہے اور اس کے بعد یہ چیز ہم کو موضع اشٹور میں احمد شاہ ثالث بہمنی اور علاء الدین ثالث بہمنی کے ان دو چھوٹے گنبدوں میں نظر آتی ہے جن کی چھتیں باہر سے استوانہ نما لمبوتری ہیں۔

مقبرہ سلطان جمشید قلی قطب شاہ

یعنی گوشوں میں زیادہ قعر اور سمتوں میں کم قعر ہوتا ہے جس کی مثال وہ خوبصورت گنبد ہے جو قلعہ کے قریب لال مٹی کے میدان کے گوشۂ شمال مشرق پر کھڑا ہے۔

(۵) ایک صورت یہ بھی ہے کہ گوشوں پر محرابیں ہوتی ہی نہیں۔ سمتوں کی کمانیں ہی اتنی عریض رکھی جاتی ہیں کہ وہ گوشوں تک آجاتی ہیں اس کی مثالیں چھوٹی بڑی گنبدوں میں بہ کثرت پائی جاتی ہیں۔ مثلاً سلطان محمد قطب شاہ اور اون کی بیوی حیات بخشی بیگم کے گنبدوں میں ایسی ہی کمانیں ہیں۔

مقعر مثلث ان کمانوں اور کمانچوں کے علاوہ ایک اور چیز ہے جو قطب شاہی گنبدوں اور دیگر عمارتوں میں بہ کثرت استعمال ہوئی ہے اور وہ مختلف ناپ کے مقعر مثلث[1] ہیں جو پاکھوں کے اطراف گوشوں اور سروں پر ہوتے ہیں۔

ان دو چیزوں کے علاوہ کہیں کہیں کچھ نقوش بھی پائے جاتے ہیں مگر بہت کم جو نہ ہونے کے برابر ہیں۔

بیرونی رخ بہ نسبت اندر کے گنبدوں کا بیرونی رخ زیادہ خوشنما ہوتا ہے جس پر کچھ معمولی نقش و نگار بھی ہوتا ہے

چھجے کی دیوار ان میں سب سے بڑی چیز تو چھجے کی دیوار ہے (پیاراپیٹ وال) جو کافی بلند ہوتی ہے اور گوناگوں نقوش سے اوس کو دیدہ زیب بنایا جاتا ہے۔ اوس پر خوشنما کنگرے قائم کئے جاتے ہیں۔ گوشوں پر اور بیچ بیچ میں چھوٹی چھوٹی برجیوں سے اوس کی رونق بڑھائی جاتی ہے اور بیچ میں سڈول خوبصورت قبہ ہوتا ہے۔

بخلاف اس کے بہمنی دور میں نہ تو کنگنی کی دیوار اتنی بلند اور خوشنما ہوتی ہے اور نہ قبہ ایسا سڈول ہوتا ہے۔ بہمنی دور کے گنبدوں میں عظمت و رفعت ہے اور نقاشی و نگار سازی کی ساری قوۃ اندرونی حصوں پر صرف کی گئی ہے۔

تعویذ قبر قطب شاہوں نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ در و دیوار کو گلکار بنانے کے بجائے سارا زور تعویذ قبر کو خوشنما اور متبرک بنانے میں خرچ کیا ہے۔ ان کے

---

[1] ان مقعر مثلثوں کا استعمال ہم بیدر کی بالکل اولین عمارتوں میں بھی دیکھتے ہیں مثلاً (۱) قلعہ کی بڑی مسجد میں جو سولہ کھم کی مسجد کے نام سے مشہور ہے (۲) دروازۂ کرمانی میں (۳) گنبد حضرت شاہ خلیل اللہ بت شکن میں (۴) گنبد حضرت زین الدین گنج نشین میں۔

سنگ سیاہ کے اونچے اونچے تعویذوں پر
ثلث، نسخ اور طغرا کے پاکیزہ خط میں ایسے
ایسے نظر افروز اور دلربا کتبے لکھے ہیں کہ بے
اختیار سینے سے لگا لینے کو جی چاہتا ہے۔
ایران و عراق کے ماہر فن خطاطوں نے اپنا پورا
زور قلم اس پر صرف کیا ہے اور پتھر کے ان
ٹکڑوں میں ایک جان سی ڈال دی ہے[2]۔
سلاطین کی پیروی میں امراء اور وزراء نے
بھی ایسا ہی کیا ہے اور کوئی پرانا قبرستان
قطب شاہوں کے وقت کا ایسا نہیں ہے
جہاں دو چار آٹھ دس ایسے تعویذ نہ ہوں۔

موجودہ استرکاری

شاہی گورستان کے گنبدوں کی بیرونی
استرکاری (جو سر سالار جنگ اول کے زمانہ میں
ہوئی ہے) کافی سلیقے سے کی گئی ہے صرف
بعض گنبدوں کی اون کاشی کار اینٹوں سے
جو کہیں کہیں چھوڑ دئے گئے ہیں یہ پتہ چلتا ہے
کہ یہ جدید استرکاری ہے۔ ایسی اینٹیں سلطان
ابراہیم، سلطان محمد اور سلطان عبداللہ کے
گنبدوں پر نظر آتی ہیں[4] اور پہلے گنبد پر کچھ زیادہ
رہ گئی ہیں۔ قیاس چاہتا ہے کہ شاید اندر بھی
بجائے گچ کاری (گچ میں بیل بوٹے بنانا)
کے کاشی کاری سے کام لیا گیا ہوگا۔ مگر جدید
استرکاری میں مطلق ہمیں اس کے کوئی آثار
دکھائی نہیں دیتے۔
اگر یہ گنبد اپنی اصلی حالت میں ہم تک

---

[1] قطب شاہی دور کی مسجدوں اور گنبدوں میں جس قدر سنگ سیاہ استعمال ہوا ہے وہ سب مقامی معلوم ہوتا ہے شاہی گنبدوں کے احاطے کے مغرب اور شمال میں چھوٹے چھوٹے ٹیلے ہیں، ان سب میں اسی قسم کا کالا پتھر ہے اور غالباً اسی وجہ سے اس بہتات کے ساتھ اوسے کام میں لایا گیا ہے۔

[2] اگر اسلام مصوری کو حرام نہ کرتا تو علم و فن کے اس ضروری شعبۂ خطاطی کو کبھی یہ فروغ نصیب نہ ہوتا۔ یہ مسلمانوں ہی کا حصہ تھا کہ طلب علم کے فریضہ کو کماحقہ انجام دیتے ہوئے "الخط نصف العلم" کی بھی انہوں نے ایسی سرپرستی کی کہ اوس کو معراج کمال پر پہنچا کر چھوڑا۔

[3] اندرونی استرکاری اتنی عمدہ نہیں ہے بلکہ بہت بھدی ہے۔ نقش و نگار تو یک طرف رہا، کمانوں کی شکلیں تک بگڑ گئی ہیں، لائننگ تک درست نہیں ہے۔

[4] کار کاشی کی ابتداء نہ صرف بیدر بلکہ گلبرگہ ہی میں ہو چکی تھی مگر بیدر میں اس کو بےحد فروغ حاصل ہوا اور اب بھی وہاں کی عمارتوں میں اس کے بہترین نمونے پائے جاتے ہیں مثلاً (۱) دروازۂ گنبد علاء الدین احمد شاہ ثانی (۲) دروازۂ گنبد حضرت ابوالفیض من اللہ حسینیؒ (۳) تخت محل (۴) چینی محل (۵) مدرسۂ محمود گاوان۔

مقبرہ سلطان محمد قلی قطب شاہ

پہنچتے تو ہم عہد بہ عہد کے طرز تعمیر کے فرق اور ارتقاء کو بتلا سکتے جیسا کہ گلبرگہ میں ہم نے کیا تھا مگر اب تو یہ سارے گنبد ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور شاہی محلات کے کھنڈر بھی برائے نام ہی ہیں اس لئے اب ایک ہی چیز رہ گئی ہے اور وہ مساجد ہیں جو بہ کثرت ہر طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ اگر ہم محنت اٹھا کر ان کا جائزہ لیں تو قطب شاہی طرز تعمیر پر کچھ تبصرہ کر سکتے ہیں۔ سطور ذیل میں اسی کی کوشش کی گئی ہے:۔

تفصیل سوائے ایک مسجد صفٰ (جامع مسجد قلعہ) کے کہ اوس کی چھت عماری نما ہے، تمام مساجد کی چھتوں میں یکسانی ہے یعنی چھت کے ہر حصے کے بیچ بیچ میں گول گول پھول بیچ میں بنا دئے جاتے ہیں۔ قبہ تو ہوتا ہی نہیں کہ اوس کا ذکر کیا جائے، دیواروں کا بھی یہی حال ہے کہ گوشوں میں، کمانوں کے سروں پر اور پاکھوں کے اطراف چھوٹے بڑے مقعر مثلث ہوتے ہیں جو ہموار سطح کو خوشنما گڑھوں میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ ستون بھی ایک ہی طرح کے ہیں کہ چھوٹے ہوں یا بڑے مربع ہی استعمال کئے گئے ہیں۔

مناروں میں بھی ایک حد تک بڑی یکسانی ہے اور ایک خاص طرز ان کے لئے مخصوص کر دی گئی ہے، مناروں ہی کو دور سے دیکھ کر آدمی سمجھ جاتا ہے کہ یہ قطب شاہی دور کی یا قطب شاہی طرز پر بنی ہوئی مسجد یا عمارت ہے۔

کمان اب ایک چیز رہ گئی ہے اور وہ کمان ہے اور یہ عمارت کا سب سے اہم جزو ہے کیونکہ در و دیوار میں ہر طرف اسی کی کارفرمائی ہے اور یہی وہ چیز ہے جو اس بات کی مہر لگا دیتی ہے کہ یہ عمارت فلاں عہد کی اور فلاں خاندان کی تعمیر کردہ ہے۔

بہمنی طرز تعمیر میں بھی میں نے اس کی اہمیت کو ظاہر کیا ہے اور قطب شاہی طرز تعمیر میں بھی اس کو وہی اہمیت حاصل ہے، اس لئے میں اس پر وضاحت سے گفتگو کروں گا۔

بہمن شاہی طرز تعمیر کے بیان میں اس بات کو میں نے نہایت وضاحت سے لکھا ہے کہ ابتدائی پچاس سال تک نعل اسپی کمان اپنی اچھی اور بری مختلف شکلوں میں استعمال ہوتی رہی مگر فیروز شاہ کے عہد میں دیگر اجزائے تعمیر کے ساتھ یہ کمان بھی بدل گئی لیکن اس بدلی ہوئی نئی کمان میں بھی پاکھے اور پاکھوں کے گوشوں کی گولائی جو نعل اسپی کمان کا جزو لاینفک ہے کسی نہ کسی شکل میں باقی رہی۔

یہی فیروز شاہی کمان بعد کو گئی اور

وہاں سے دیگر اجزائے تعمیر کے ساتھ، برار، احمدنگر، بیجاپور اور گولکنڈہ منتقل ہوئی ماحول کے اثر سے ہر جگہ کچھ نہ کچھ تغیر پذیر ہوئی لیکن قطب شاہوں کے پایۂ تخت محمدنگر میں آکر اس میں اتنا تغیر ہوا کہ وہ اپنے ہم عصروں سے بالکل علیحدہ نظر آتی ہے۔ مگر یہ تغیر اچانک نہیں آیا۔ جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا تمدن کی ہر چیز بیدر سے آئی اور فن تعمیر بھی وہیں سے آیا اس لئے یہ امر قرین قیاس ہے کہ گولکنڈے میں جو طرز تعمیر ابتداء میں اختیار کیا گیا وہ بغیر کسی تغیر کے بیدر ہی کا ہوگا

مسجد صفا قلعہ کی مسجد صفا جو سلطان قلی قطب الملک قطب شاہ اول بانیٔ سلطنت قطب شاہی کی تعمیر کردہ ہے اور جس کے کتبے میں محمود شاہ بہمنی کا نام اور سن تعمیر ۹۲۴ کندہ ہے، اس کی کمانوں کے سرے پر نوک کم اور جھوک بالکل نہیں ہے یا کھے بالکل سیدھے ہیں، گوشوں پر خم نہیں کھائے ہیں اور پاکھوں پر مع گوشوں کے صرف ایک ہی حاشیہ ہے۔ روکار کی کمانوں کے سروں پر ایک ایک کا واک چوڑا پھول اور بازو ڈھال نما پھول ہیں۔ اسی قسم کی کمانیں احاطے کی دیواریں بھی بنی ہوئی ہیں۔ یہ کا واک[1] چوڑے پھول اور ڈھال نما پھول بھی بیدر ہی سے آئے ہیں جس طرح بیدر کے قلعہ کی مسجد کو چھجہ نہیں اسے بھی نہیں ہے اور اس کے پیچھے کی دیوار بھی ویسی ہی ہے جیسی بیدر کے قلعہ کی مسجد کی گوشوں پر بجائے مناروں کے چار چھوٹی چھوٹی برجیاں (جن کو گلدستے کہنا چاہیئے) اسی قسم کی ہیں جیسی گلبرگہ اور بیدر میں بہمنی دور کی عمارتوں پر ہوتی ہیں۔ یہ سب چیزیں اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ بیدر کے طرز تعمیر پر مبنی ہے۔

اور چار مسجدیں اس کے علاوہ اور چار مسجدیں ہم کو قلعہ میں ایسی ملتی ہیں جن کی کمانیں، ترقی یافتہ فیروزشاہی طرز کی ہیں۔ یعنی بالکل ایسی کمانیں جیسی گلبرگہ میں حضرت قبول اللہ حسینی[2] (قبولا حسینی) کے گنبد میں استعمال ہوئی ہیں۔ نوک اوپر کو نکلی ہوئی ہے اور نوک کے نیچے

---

[1] اس قسم کی کمانوں کی ابتداء، بیدر کے موجودہ گنبدوں میں، حضرت شاہ خلیل اللہ بت شکن رح کے گنبد اور ہمایوں اور اوس کی زوجہ نرگس بی بی کے گنبدوں میں نظر آتی ہے۔

[2] بلکہ اِن کی ابتداء گلبرگہ ہی میں ہو چکی تھی۔ اس کو ہم فیروزشاہ کے جوڑواں گنبد میں دیکھتے ہیں۔

امان مسجد صفا

دونوں طرف جھوک دیکر پاکھوں کو بڑی خوبی
اور نزاکت سے درمیان میں خم دیتے ہوئے
گوشوں[1] پر جھکا دیا ہے۔

کمان میں پاکھے ہی ایک ایسی چیز
ہیں جن پر پوری کمان کے حسن کا دارومدار
ہے۔ زیر ذکر کمان میں اوس کے پاکھو کے
مختلف اجزا میں کچھ ایسے تناسب کے
ساتھ اتار چڑھاؤ کو قائم کیا ہے کہ نوک دار
نعل اسپی کی ایک دلفریب قسم پیدا ہو گئی ہے

چاروں مذکورۂ بالا مساجد میں ایک
چھوٹی ہے جو کٹورہ حوض کے مغربی پہلو پر
واقع ہے۔ دوسری جو اوس سے بڑی
ہے حضرت سیدی صاحب کی مسجد کہلاتی
ہے۔ تیسری مسجد بریدی[2] اور چوتھی وہ
جو بریدی مسجد سے کچھ ہی بڑی ہے،
پٹن چرو دروازے کے پاس کی مسجد ہے۔

یہ دونوں مسجدیں بڑی بڑی مسجدیں
ہیں۔ ہر ایک کا طول تقریبًا اڑتالیس اڑتالیس
فٹ ہے۔ مہندس کی یہ مہارت فنی ہے
کہ اتنے بڑے طول میں صرف تین تین کمانیں
بنائی ہیں اور بعد این ذرا بھی نہیں آنے
دیا ہے۔ فیروز شاہی طرز کی اتنی بڑی
بڑی کمانیں اور چوڑائی و بلندی کے
تناسب کے ساتھ اتنی خوبصورت، اسکی
مثال کہیں مشکل سے ملے گی۔ افسوس
ہے کہ سوائے پہلی چھوٹی مسجد کے جو
کٹورہ حوض کے سامنے ہے باقی تین پر
کوئی کتبہ نہیں ہے جن سے ان کے
عہد تعمیر کی تعین کی جا سکے۔ ان کے
منارے بھی بالکل گر گئے ہیں ورنہ انہیں سے
کچھ اندازہ ہو سکتا۔

اس کٹورہ حوض والی مسجد کے

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب شاہوں نے نہ صرف بیدر بلکہ گلبرگہ کے فیروز شاہی طرز میں بھی عمارتیں تعمیر کی ہیں۔ [2] اس مسجد کو بریدی کیوں کہتے ہیں اس کی وجہ قابل غور ہے۔ بریدی خاندان بیدر پر برسر حکومت تھا، کسی نہ کسی وجہ سے یہ نسبت اوسی کی طرف ہونی چاہیئے۔ ایک تاریخی روایت ہے کہ "امیر برید ثانی مدۃ نہ سال کامرانی کردہ از دست مرزا علی نام جوانی از اولاد خود کہ بر او خروج کردہ بود بطرف بھاگ نگر عرف حیدرآباد روئے فرار نمود" امیر برید ثانی، بریدی خاندان کا سب سے آخری اور نہایت کمزور بادشاہ ہے۔ ایسے بادشاہ جاتے جاتے زر و جواہر بھی اپنے ہمراہ لے جاتے ہیں۔ یہ محمد قلی قطب شاہ کا ہم عصر ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اس بے کسی اور جلاوطنی میں حصول ثواب کے خیال سے اوس نے یہ مسجد بنوائی ہو جو اب تک گولکنڈہ میں بریدی خاندان کی یادگار

کہتے ہیں ۹۰۶ھ کندہ ہے جو قطب الملک کے سب سے چھوٹے بیٹے ابراہیم قطب شاہ کا عہد حکومت ہے جس نے ۹۸۸ھ میں وفات پائی ہے اور چونکہ یہ اپنے بڑے بھائی جمشید قلی کی ہفت سالہ حکومت کے بعد ۹۵۷ھ میں تخت نشین ہوا تھا اس لئے ہم اس کے دور حکومت کو بھی قطب سلطنت کے ابتدائی دور میں شمار کر سکتے ہیں۔ پس اگر ہم باقی تینوں مساجد کو بھی ابتدائی عہد کی قرار دیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداء میں بہمنی طرز تعمیر بھی گولکنڈے میں رائج تھا۔ اور اگر یہ فرض کریں کہ مختلف زمانوں میں مختلف سلاطین کے عہد میں ان کی تعمیر ہوئی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قطب شاہوں کے پورے دور حکومت میں مختلف قسم کی کمانیں[1] استعمال ہوتی رہیں اور یہی دوسری بات مجھے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں کی ہر دور کی مساجد میں مختلف قسم کی کمانوں کا استعمال ہوا ہے اور ان میں عجیب قسم کا تنوع پایا جاتا ہے۔ یہاں وہ یکسانی نظر نہیں آتی جس کو ہم بیجاپور میں دیکھتے ہیں۔

قلعہ (گولکنڈہ) کے اندر ہی دیکھئے تو دو مسجدیں ایسی ہیں جن میں بغیر پاکھے[2] کی ایرانی وضع کی کمانیں استعمال ہوئی ہیں ان میں سے ایک چینی مسجد ہے جو ۹۶۷ھ میں تعمیر ہوئی ہے اور دوسری وہ چھوٹی مسجد جو مکئی دروازے کے پاس کی چھاؤنی میں واقع ہے۔

(باقی دارد)

---

[1] بیدر میں بھی ایسا ہی ہوا ہے، مختلف قسم کی کمانیں استعمال ہوئی ہیں۔ ان سب کی تفصیل میرے مضمون "بیدر کا طرز تعمیر" میں بیان ہوئی ہے۔

[2] اس سے میری مراد ایسی کمان ہے جس کے پاکھے اور ساق ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں، ساق، پاکھے سے پیچھے ہٹی ہوئی نہ ہو۔

مسلمان اور سائنس

از جناب محمد عبدالرحمٰن خاں صاحب سابق صدر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

سائنس کی تاریخ اور فلسفہ پر مختلف اقوام کے ماہران فن نے کئی کتابیں لکھی ہیں، حالیہ دور میں یہ کتابیں زیادہ تر یورپ اور امریکہ والوں ہی کی لکھی ہوئی ہیں۔ کیونکہ عام طور پر لوگوں کا یہی خیال ہے کہ ان ہی ممالک میں سائنس کو ترقی ہوئی، اور ان ہی کے قوم والوں نے سائنس کے نئے مسائل حل کئے، اور دنیا کے روزمرہ استعمال کے لئے نئے نئے آلات و سازوسامان ایجاد کئے، حالانکہ آج سے صرف بارہ سو سال پہلے اہل یورپ نیم وحشیانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ امریکہ میں بالکل دوسری قومیں آباد تھیں، جن میں سے بہت سی ہنوز وحشی ہی تھیں۔ اس زمانہ میں طلوع اسلام کے چند ہی سال بعد عربوں نے یونان کے بجھے ہوئے علم کے چراغ کو پھر سے روشن کیا، اور اس کو ہر ملک میں اپنے ساتھ لئے پھرے۔ سقوط روما کے بعد یورپ سے بربریت کا ازالہ اسی اسلامی جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ اس واقعہ کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے کہ اہل یورپ پانچویں صدی عیسوی سے پندرھویں صدی تک کے ہزار سالہ دور کو "دور تاریکی" کہتے ہیں۔ اس سے ان کا مقصد خود اپنی اقوام کی اس وقت کی ذہنی و دماغی کیفیت کا اظہار ہے۔ لیکن اکثر ایشیائی ممالک کے جدید تعلیم یافتہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس زمانہ میں عرب بھی علم و حکمت سے اہل یورپ کی طرح ناآشنا تھے۔ اس احساس پستی کو دور کرنے کے لئے راقم الحروف نے "اسلامک کلچر" اور دیگر علمی رسالوں میں متعدد مضامین لکھے ہیں، اور ان دنوں ایک مبسوط کتاب کی تصنیف میں مصروف ہے۔ جس کے چیدہ چیدہ مضامین مختلف رسالوں کو طلب کرنے پر اشاعت کے لئے دیدیئے جاتے ہیں۔ یہ کتاب جارج سارٹان

مدیر آئسس (Isis) ——
اور اوسائرس (Oseris) ——
اور اس کے شرکاء کار کی تصنیف "ہسٹری اینڈ فلاسوفی آف سائنس" (بالٹی مور، ممالک متحدہ امریکہ) پر مبنی ہے۔ سارٹان نے جن عرب مورخین و حکماء کے حوالے دئے ہیں، راقم نے حتی الامکان ان سے بھی استفادہ کی کوشش کی ہے۔ تاریخ عالم کو پچاس پچاس سال کے ادوار میں تقسیم کر کے ہر دور کے علم و حکمت کے حالات بیان کئے جاتے ہیں۔ مسلمانوں کا پہلا دور ساتویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصہ سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ اس وقت کا سب سے ممتاز عالم بدھ مذہب کا چینی مورخ و سیاح "ہیون سانگ" (Hiuen Tsang) —— تھا، اس لئے سارٹان نے دور مذکور کو اسی کے نام سے منسوب کیا ہے آٹھویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف حصہ سے مسلمان حکماء تمام دنیا پر سبقت لے گئے اس لئے دور مذکور "جابر ابن حیان" (مشہور عرب کیمیا دان) کے نام سے منسوب ہے۔ اسی طرح دوسرے بعد کو آنے والے ادوار تیرھویں صدی کے دوسرے نصف حصہ تک مسلمان حکماء کے ناموں سے منسوب کئے جائیں گے۔

پہلا دور

مذہبی پس منظر اور سرگرمیاں

اس دور کا سب سے اہم کارنامہ دین اسلام کا ورود اور دنیا پر اس کا تسلط ہے۔ ہجرت نبوی مکہ سے مدینہ کو ۶۲۲ء میں واقع ہوئی۔ اسی تاریخ سے اسلام کی عملی قوت کا آغاز شمار ہوتا ہے۔ آنحضرتؐ کی وفات اس کے دس سال بعد واقع ہوئی۔ زید بن ثابتؓ ابن الضحاک الانصاری مدینہ کے قبیلہ بنی خزرج سے تھے۔ آنحضرتؐ کے حکم سے انہوں نے اوائل ۶۳۳ء میں قرآن مجید کے آیات کو اکٹھا کیا، اس کے بعد ۶۵۰ء یا ۶۵۱ء میں حضرت عثمانؓ کے زمانہ خلافت میں آپ کے حسب ایما جو کام باقی رہ گیا تھا، اس کو مکمل کر دیا۔ حضرت زیدؓ پہلے آنحضرتؐ کے میر منشی یا معتمد علیہ تھے، پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہوئے بعد کو حضرت عمرؓ کے اور بالآخر حضرت عثمانؓ کے۔ حضرت زیدؓ کا انتقال مدینہ میں ۶۷۳ء یا ۶۷۴ء میں ہوا۔ اس وقت تک عرب کے مسلمان نہ صرف سارے عرب اور شام کے حکمران ہو گئے۔ بلکہ انہوں نے ایران و مصر بھی فتح کر لیا تھا۔

مذہبی تقاریب

مسلم ہیئت الافلاک

اور دنیاوی کاروبار کے لئے چونکہ مسلمانوں کو اپنی آپ صحیح تقویم کی ضرورت پیش آتی تھی، اس لئے انہوں نے ابتداء ہی سے مشاہدات فلکی اور علم ہیئت الافلاک پر دسترس حاصل کیا۔

مسلمانوں کے قمری مہینوں کی تقویم کا اصول قرآن مجید کے احکام پر مبنی ہے، اسلامی سنہ ہجری قمری ہے، اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں ۱۵۔ جولائی ۶۲۲ء سے آغاز ہوا۔

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہجرت نبوی کے صرف سترہ سال کے اندر سنہ ہجری تمام دنیائے اسلام میں رائج ہوگیا، جو اشاعت دین اسلام کی سرعت کا ایک بیّن ثبوت ہے۔ اس کے برعکس سنہ عیسوی کی ترویج کے لئے پانچ تا دس صدیاں گزرنی پڑیں۔ اس لئے کہ ڈایونیسیس ایگزیگیواس ——

(Dionysius Exiguous)

تقویم ساز (تاریخ وفات قریب ۵۴۵ء) نے عیسوی سنہ کو حضرت مسیحؑ کی ولادت کے پانچ سو پچیس سال بعد دنیاوی کاروباری تاریخوں کے تعین کے لئے استعمال میں لایا۔

قرآن مجید کی اشاعت سے

عربوں کا علم اللسان

دنیا میں ایک نئی اور پُرقوت زبان رائج ہوئی جو کم از کم پانچ سو سال تک علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کی اشاعت کا سب سے بڑا ذریعہ ثابت ہوئی۔ قرآن مجید کے تقدس اور کمال صحت کی وجہ سے خود عربی زبان ایک مکمل صورت اختیار کی۔

قرآن مجید کے کامل تحفظ کی بدولت زبان عربی بھی تمام ممالک اسلام میں مروّج ہوئی، اور مکمل حالت میں محفوظ رہی۔ قرآن مجید ہی کی بدولت مسلمانان عالم میں دینی اتحاد چلا آرہا ہے۔ آٹھویں صدی سے گیارھویں صدی تک عربی زبان تمام دنیا میں تہذیب و تمدن کا سب سے اہم ذریعہ تھی، بعینہ ایسے ہی جیسے کہ کچھ عرصہ تک رومن کیتھولک عیسائیت کے ساتھ لاطینی زبان کو ممالک یورپ میں اعزاز حاصل تھا۔

اسلام کی ابتدائی فتوحات

خالد بن ولیدؓ اور ابوعبیدہ بن الجراح نے ۱۴ھ (مطابق مارچ ۶۳۵ء) میں "دمشق" فتح کیا۔ سعدؓ ابن ابی وقاص نے ایران میں نومبر ۶۳۵ء میں "قادسیہ" پر ایرانی لشکر کو شکست فاش دی، اور اس طرح ایران کی سلطنت کا قلع قمع کردیا گیا۔

فلسطین میں یروشلم کے بطریق نے ۱۵ھ (م جنوری ۶۳۶ء) میں "بیت المقدس" حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دیا۔ ۱۶ھ (م مارچ ۶۳۷ء) میں ایرانیوں کا ساسانی پایہ تخت "مدائن" (قریب بغداد) فتح ہو گیا۔ ساتھ ہی "عراق" بھی عربوں کے قبضہ میں آ گیا اور حضرت عمرؓ کے حکم کے بموجب بصرہ اور کوفہ کی فوجی چھاؤنیاں ۶۳۵ء میں قائم کی گئیں ۱۹ھ و ۲۰ھ (م ۶۴۰ء و ۶۴۱ء) میں عمرو ابن العاصؓ نے "مصر" کو ممالک اسلام میں شامل کر لیا۔ ۲۱ھ (م ۶۴۲ء) میں "نہاوند" کی فیصلہ کن لڑائی جیتی گئی اور ۲۲ھ (م ۶۴۳ء) کے ختم تک سارے ایران کی فتح مکمل ہو گئی۔

اس موقع پر اسکندریہ کے قدیم کتب خانہ کی آتش زدگی کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ہرگز اس کتب خانہ کے جلانے کا حکم نہیں دیا۔ جب عربوں نے اسکندریہ کا پہلی مرتبہ ۲۰ھ میں محاصرہ کیا تو باشندگان شہر نے تھوڑی سی مقاومت کے بعد عمروؓ بن العاص کے سامنے شہر کے دروازے کھول دئیے لیکن جب بازنطین سے امداد حاصل کر کے شہر والوں نے عربوں سے بغاوت کی تو عمروؓ بن العاص نے ۲۵ھ (م ۶۴۶ء) میں پھر سے شہر کا محاصرہ کیا، اور بالآخر بزور شمشیر اس کو فتح کر لیا۔

اس فتح میں شہر کا بہت سا حصہ تباہ و تاراج ہوا لیکن اس کا مشہور کتب خانہ علی الخصوص وہ حصہ جو علم و حکمت کی کتابوں پر مشتمل تھا، اور متعصب عیسائیوں کی نظروں میں کفر کا معدن سمجھا جاتا تھا، خود عیسائی تعصب کے جوش میں عربوں کی فتح سے ڈھائی سو برس سے بھی زیادہ پہلے جلا دیا گیا تھا۔ اسکندریہ کا بطلیموس کا مشہور کتب خانہ دراصل ۴۸ قبل مسیح میں جولیس سیزر (Julius Caesar) نے جلا دیا۔ بعد میں اس کی جو نئی شاخ قایم ہوئی تھی، روما کے شہنشاہ تھیوڈوسیس (Theodosius) کے حکم سے ۳۸۹ء میں تباہ کر دی گئی۔ عربوں کی فتح کے وقت اسکندریہ میں کوئی کتب خانہ بلند پایہ کا موجود نہ تھا۔ اس وقت کے کسی ہم عصر مورخ نے حضرت عمرؓ کے حکم سے عمروؓ بن العاص کے کسی کتب خانے کے جلانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ افسانہ بعد کو ۶۲۹ھ (م ۱۲۳۱ء) میں یعنی چھ صدیوں بعد عبد اللطیف البغدادی کی تحریر مندرجہ "الافادہ والاعتبار فی الامور المشاہدہ والحوادث المعائنہ بارض مصر" کی بنا پر (جس کی ادارت و ترجمہ کیا تھا ۱۸۰۰ء میں جے۔ وائٹ (J. White) نے آکسفرڈ میں کی ہے) شہرت پا گیا۔ القفطی نے "تاریخ الحکما" اور ابو الفرج ابن العبری نے "تاریخ مختصر الدول" میں اس بے بنیاد قصہ کی نقل کی۔ معلوم نہیں عبد اللطیف البغدادی نے کیا سمجھ کر یہ غلط خبر شائع کی تھی۔ (باقی دارد)

تصوّریت

ازجناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب پی ایچ ڈی، بارایٹ لا (لندن) پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

"از دانش مبداء و معاد اشیاء — بشنو سخنے کہ نشنوی جز از ما
عالم ز ازل تا بہ ابد یک سخن است — گوینده آں خدا و شنونده خدا"

(نظیری)

تعریف:-
تصوریت وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو حقیقت کی وہی ماہیت قرار دیتا ہے جو انا یا نفس یا ذہن کی ہے۔ مادیت نے کائنات کی اصل و بنیاد مادہ کو قرار دیا تھا۔ تصوریت انا یا نفس یا ذہن کو قرار دیتی ہے۔ مادیت نے دنیا کی توجیہ کرتے وقت بقائے توانائی، فضا میں ذرّات مادی کی حرکتوں اور میکانکی یا فاعلی علل پر سارا زور دیا تھا، اور ذہن کو دائم التغیر مادہ ہی کی ایک صورت یا وصف یا نتیجہ خیال کیا تھا۔ تصوریت، اس کے برخلاف، ذہن پر سارا زور دیتی ہے اور اس کو مادہ پر مقدم قرار دیتی ہے۔ تصوریہ کی رائے میں اگر تمھیں کائنات کی ابتدائی چیزوں کی تلاش ہو تو یہ تمھیں مادے، حرکت اور توانائی میں نہیں بلکہ فکر، عقل، فہم، شخصیت، اقدار اور مذہبی و اخلاقی نصب العینوں میں ملیں گی۔ یہی در اصل حقائق کائنات ہیں، یہی کائنات کا مایۂ خمیر ہیں! مادہ، مادی چیزیں اور مادی قوتیں محض ثانوی حیثیت رکھتی ہیں، شاید یہ ذہن ہی کا خارجی اظہار ہیں یا کسی ذہن کے لئے ایک ظہور یا نمود! غرض یہ کہ مادیت کہتی ہے کہ مادہ حقیقی و اصلی شئی ہے اور ذہن اس کا محض ایک نتیجہ یا لاحقہ اور تصوریت کا کہنا یہ ہے کہ ذہن حقیقی و اصلی شئی ہے اور مادہ محض ثانوی چیز ہے اور ایک ظہور و نمود کی حیثیت رکھتا ہے۔

۱؎ تصوریہ کے ہاں خدا کے لئے مختلف اصطلاحات ہیں مثلاً افلاطون اس کو "خیر" کہتا ہے تو ارسطو "محرک اول"، انکساغورث، "نوس یا ذہن"، اسپینوزا "جوہر مطلق"، ہیگل "تصور مطلق"، نٹشے، "ابغوئے مطلق"، شوپنہور "ارادہ مطلق"، ہارٹمن "غیر شعوری ارادہ"، فشنر "روح کائنات"، ونٹ "ارادۂ کلی" اور زمانہ جدید کے اکثر تصوریہ اس کو "ذات مطلق" کہتے ہیں اور بے شمار فلسفی محض "خدا"۔

تصوریت کے اسی مفہوم کو دو جملوں میں ادا کیا جا سکتا ہے جن میں سے ایک سلبی ہے اور دوسرا ایجابی۔

(۱) فطرت جو ہمیں بظاہر خود مکتفی نظر آتی ہے، محض ایک التباس ہے۔

فطرت کے خود مکتفی نظر آنے سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہمیں وہ ایک مستقل و غیر محتاج نظام نظر آتی ہے جس کے اپنے خاص قوانین ہیں، جو سرمدی ہے، جس کے لئے نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ خارجی مبداء کی جہاں سے وہ بروز کرتی ہو۔ لیکن حقیقت میں فطرت کا انحصار کسی دوسری شئے پر ہے، وہ قائم بالذات، مستقل و غیر محتاج نہیں (یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ تصوریت "فطرت" کو "التباس" یا دھوکہ نہیں قرار دیتی جیسا کہ بعض دفعہ سمجھا گیا ہے۔ فطرت طبیعی خارجی وجود رکھتی ہے لیکن اس کا وجود انتہائی نہیں، یہ اپنے وجود میں کسی اور شئے کی محتاج ہے، اس کا خود مکتفی نظر آنا، ایک قسم کا التباس ہے)

(۲) جس شئے پر فطرت مبنی و منحصر ہے وہ ذہن (روح، انا) ہے۔

تصوریت کے اس مفہوم کے لحاظ سے اس کو روحانیت یا ذہانیت ———— (Mentalism) کہنا زیادہ مناسب ہوگا، لیکن چونکہ ان الفاظ کے فلسفہ میں اور معنی لئے جا رہے ہیں اس لئے ہم تصوریت ہی کا لفظ استعمال کریں گے اور یہ بات صاف طور پر یاد رکھیں گے کہ کائنات کی انتہائی حقیقت اپنی ماہیت کے لحاظ سے وہی شئے ہے جو تصورات کا مایۂ خمیر ہے نہ کہ وہ جو مٹی اور پتھر کا۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا جوہر یا عین، وہ انتہائی ہستی جو دوسری تمام ہستیوں کی توجیہہ کر سکتی ہے، اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہے۔ اور مادہ حرکت و توانائی، زمان و مکان سب اپنے وجود میں ذہن ہی کے محتاج ہیں۔

(یاد رکھو کہ خود ذہن کی ماہیت کے متعلق تصوریہ کا آپس میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے فلسفۂ تصوریت کی مختلف قسمیں پیدا ہو گئی ہیں، بہرحال سارے تصوریہ اس امر پر متفق ہیں کہ کائنات کی فلسفیانہ توجیہہ و تعبیر کے لئے ذہن یا روح ہی بنیادی یا حقیقی شئے ہے[1])

تصوریت کے اولین ماخذ نبی نوع انسان کے قدیم وجدانات ہیں۔ چنانچہ تاریخی اعتبار سے کہا جاتا سکتا ہے کہ فلسفیانہ تصوریت نوع انسانی کے روحانی وجدانات میں عقل کو داخل کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ اور چونکہ یہ

---

[1] تصوریت کی کوئی ایسی تعریف جو اس کی مختلف قسموں پر حاوی ہو پیش کرنی مشکل ہے (بقیہ نوٹ صفحہ ۱۳۔ پر ملاحظہ ہو)

روحانی وجدانات اولاً مذہب میں پائے
جاتے تھے لہٰذا تصوریت اکثر مذہب کے
ایک فلسفیانہ نتیجہ کے طور پر پیدا ہوئی ہے۔
چنانچہ ہندوستان میں مذہب براہمہ و ویدانت
تصوریت کی شکلیں ہیں۔ چین میں لوآنزی کا
فلسفہ جس کی بنیاد چین کے قدیم لوآ والے
عقیدہ پر ہے تصوریت کے مشابہ ہے۔
شمالی بدھ مذہب اپنی مابعد الطبیعیات میں
تصوریت بن گیا اور اس صورت میں سارے
چین و جاپان میں پھیل گیا۔ یہودیت نے
(زندہ جاوید یونانیوں کی مدد سے) فیلو اور
میمونیدس کو پیدا کیا، اسی طرح عیسائیت نے
بھی یونانی مدد سے آگسٹائن، ابیلارڈ، انسلم،
ٹامس اکوئیناس، ڈنس اسکوٹس وغیرہم کو،
جن میں سے بعض فلاطون اور ارسطو کی طرح
ثنویت (یا کثرتیت) اور تصوریت کے
درمیان مذبذب تھے۔
عصر جدید میں تصوریت نے شعور مذہبی سے
مستقل و غیر محتاج طور پر ایک نئی قوت حاصل کرلی
اس کی بنیاد زیادہ تر اس جدید وجدان پہ
قائم ہے جو ڈیکارٹ، لائبنیز، مالبرانش،
بارکلے اور ان کے اتباع میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔
تصوریت جیسے دقیق فلسفیانہ نظریہ کو ہم
اسی وقت آسانی کے ساتھ سمجھ سکیں گے۔
جب ہم ان اساسی وجدانات کو جاننے کی
کوشش کریں جو فکر انسانی کی تاریخ میں تصوریت کے
پیدا کرنے کا باعث ہوئے ہیں۔

تصوریت کے وجدانات

ولیم ارنسٹ ہاکنگ جو ہارورڈ یونیورسٹی میں
فلسفہ کے پروفیسر اور موجودہ زمانہ کے ایک
سربرآوردہ فلسفی اور حامیٔ تصوریت ہیں اپنی
دلچسپ کتاب (Types of philosophy)
میں تصوریت کے ان وجدانات کا ذکر کرتے ہیں۔
قوم کے یہ قدیم وجدانات ہم میں سے ہر شخص کو کسی نہ
کسی وقت میسر آسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ
محض وجدان کسی فلسفہ کی کافی بنیاد نہیں قرار
دیا جاسکتا، لیکن یہ بھی ایک مسلّم امر ہے کہ
کوئی سچا فلسفہ بغیر وجدان کے حاصل بھی

بقیہ نوٹ صفحہ (۳۰) اسی لئے اکثر تصوریہ اس کی تعریف کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ پروفیسر کننگ ہام
جنھوں نے تصوریت پر ایک نہایت سنجیدہ کتاب لکھی ہے (دیکھو The Idealistic Argument, in Recent British and American Philosophy)
اسکی تعریف یوں کرتے ہیں "تصوریت وہ فلسفیانہ نظریہ ہے جو یہ بتلانے کی کوشش کرتا ہے کہ مادے یا حوادث کے زمانی،
مکانی نظام کی انتہائی ماہیت پر غور کرنے کیلئے ہم منطقی حیثیت سے اس امر پر مجبور ہیں کہ ذہن یا روح کو کسی معنی میں اس کیلئے لازمی حالت تسلیم کریں"۔

نہیں ہو سکتا۔ مندرجۂ ذیل وجدانات پر غور
کرنے اور خود ان کو حاصل کرنے کی کوشش
فلسفۂ تصوریت کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں بہت
مفید ہوگی۔

(۱) پہلا وجدان اس طرح ادا کیا جا سکتا
ہے کہ دنیا کے یہ امور و واقعات ظاہری اصل
حقیقت نہیں مجاز ہیں، یہ تجربہ کی دنیا ظہور و
نمود کی دنیا ہے، حقیقت پس پردہ نہاں ہے۔
انسان نے ہمیشہ اپنے نفس سے خطاب کر کے
کہا ہے ؎

چشم تو گرفتار سپید ست و سیاہ
سپیدی کا کش آنچہ می باید دید!

(۲) جس آسانی اور سہولت کے ساتھ
یہ عالم شہود یا تجربہ کی دنیا ایک التباس سمجھی جا سکتی
ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ انتہائی
و آخری نہیں۔

ع پو موج حباب است کہ بر چہرۂ آب است!

لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دنیا
ایک التباس یا دھوکہ ہے اور نہ تصوریت کی یہ
تعلیم ہے کہ دنیا ایک التباس کا نام ہے تصوریت
یہ ضرور ثابت کرتی ہے کہ یہ دنیا خود مکتفی اور
قائم بالذات نہیں، اس کا وجود عاریت ہے
دوسرے کا محتاج ہے۔ یہ "ضروری" نہیں
"اضافی" وجود رکھتی ہے۔

ہر قوم کا ادب اور اس کی شاعری ان
خیالات سے بھری پڑی ہے کہ دنیا ایک خواب
ہے یا ع، اگر دمی شراری و نفسی و دامی است

اے بیخبران شکل موہوم ہیچ ست
وین دائرہ و سطح مجسم ہیچ ست
خوش باش کہ در نشیمن کون و فساد
وابستۂ یکدمی و آنہم ہیچ ست
(طوسی)

مجیر بیلقانی نے دنیا کی فنا پذیری کو کس
بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہے ؎

گل صبح دم از باد برآشفت و بریخت
وز حالت خود حکایتے گفت و بریخت
بدعہدی عمر بین کہ خونین دل من
سر بر زد و غنچہ کرد و بشگفت و بریخت

یہ تمام لطیف تشبیہات و اشارات اس
وجدان کے مظہر ہیں کہ دنیا کا وجود محض اضافی
ہے مطلق نہیں اور یہی تصوریت کا فلسفیانہ
نقطۂ نظر ہے۔

(۳) ابتدائی تمدنوں میں "روحیت"
(Animism) کا عقیدہ عام طور پر
پایا جاتا ہے۔ اس عقیدہ کی رو سے مظاہر
فطرت کی علت روحانی ہستیاں سمجھی جاتی
ہیں۔ روحیت کا آغاز غور و خوض کے بعد
نہیں ہوتا بلکہ یہ اہم فطری واقعات کے
خلاف ذہنی ردعمل کے طور پر خود بخود پیدا

ہوتی ہے۔ ہر جگہ دنیا کے آفات و مصائب پر دنیا کے خلاف غیظ و غضب کا اظہار کیا جاتا ہے سہ

عروس و ہر نکو روے دختر ست ولی
وفا نمی کند این سست مہر بادا ماد

لیکن اس غیظ و غضب کے کوئی معنی نہیں، اگر دنیا بیجان یا غیر ذی روح شئے ہو کہا جاتا ہے کہ خوف خدا کے تصور کو پیدا کرنے کا ذمہ دار ہے۔ لیکن صاف بات ہے کہ جب تک کہ خوف پیدا کرنے والی شئے شخصیت سے متصف نہ کی جائے اور اس قابل نہ سمجھی جائے کہ وہ ہماری التجاؤں کو سُن سکے، خوف خداؤں کو پیدا نہیں کر سکتا چنانچہ ولیم جیمس کہتا ہے کہ اگر تمام اقوام میں دعا ایک جبلی شئے ہے تو اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ فطرت کو وجدانی طور پر ارادہ کا اظہار سمجھا جاتا ہے۔

اس وجدان کو ہم وضاحت کے ساتھ اسی وقت محسوس کرتے ہیں جب ہم میں جذبات اپنی انتہائی قوت کے ساتھ سرگرم عمل ہوتے ہیں مثلاً کسی محبوب کی موت یا بیماری یا کسی اور الم ناک حادثات کے وقت روح انسانی فطرت کے غلبہ و تسلط سے آزاد محسوس کرتی ہے۔ لیکن بعض دفعہ یہ وجدان محض عقلی طور پر بھی اس امر کا انکشاف کرتا ہے کہ مادہ، حرکت، توانائی کے لئے ضرور ذہنی کفالت ہونی چاہیئے یعنی کوئی شئے دنیا میں ابدی طور پر نہیں پائی جاسکتی اگر کسی ذہن کو اس کا علم نہ ہو یعنی جب تک کہ وہ معروض ذہن نہ ہو۔

(۴) زمانہ جدیدہ میں ایک ذہنی انقلاب رونما ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ، فرانس کا مشہور عالم فلسفی، فلسفہ جدید کا آدم (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) با آواز بلند کہتا ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ یقینی شئے، شئے واحد جو مطلقاً یقینی ہے، نفس انسانی ہے۔ ہر چیز کے وجود کے متعلق شک کیا جا سکتا ہے، لیکن ایک چیز تو یقینی ہے جس میں شک کرنا ناممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ میں شک کرتا ہوں یا بالفاظ دیگر میں سوچتا ہوں یہ تو ایک متضاد بات ہوگی اگر یہ کہا جائے کہ جو چیز سوچتی ہے، اس وقت جب کہ وہ سوچ رہی ہے موجود نہیں۔ ڈیکارٹ اسی بناء پر منطقی طور پر اس طرح استدلال کرتا ہے کہ شک کرنے کے لئے ایک شک کرنے والی ذات ضروری ہے سوچنے کے لئے ایک سوچنے والی شئے یا جوہر ذی فکر ضروری ہے۔ اسی بات کو وہ اپنے مشہور مقولہ میں اس طرح ادا کرتا ہے۔ "میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں"۔ ڈیکارٹ کے بعد سے اس امر پر کافی بحث ہو چکی ہے کہ آیا ڈیکارٹ نے اسی شئے کی ماہئیت کو جس کے وجود کا اس کو اس قدر یقین تھا صحیح طور پر بھی بیان کیا یا نہیں۔

لیکن اتنی بات تو صحیح ہے کہ اعلیٰ ترین تیقن کا مقام ہمیں ذی فکر ذہن کے تجربے ہی میں کہیں ملتا ہے!

اس ایقان کے اظہار میں ڈیکارٹ عصر جدید کی نمائندگی کر رہا ہے۔ اس زمانہ میں اسی صداقت کا اپنے طریقہ سے اعادہ کیا جاتا ہے جس کو بہت پیشتر سرزمین ہند کے حکماء نے دریافت کیا تھا کہ آتما یا انا مرکز کائنات ہے۔ ع

پنہاں او بہ عالمی چو جان اندر تن

پہلے تین وجدانات گویا دنیا کے پیچھے ایک "نفس" یا انا کا انکشاف ہیں، جس طرح کہ ہم جنگل کی تنہائی میں یا پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ کر محسوس کرتے ہیں کہ باوجود اس عالم تنہائی و بے کسی کے ہم اکیلے نہیں، ہمارا کوئی ہمسایہ، ہمنشین و ہمراہ ضرور ہے۔ چوتھا وجدان خود اپنی ذات میں دنیا کا انکشاف ہے۔ ہم ایک "جرم صغیر" نہیں ہم میں "عالم اکبر" منطوی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ وجدان مذہب کے وجدان سے جدا ہے، تاہم اس کے حامی ثنویت و وحدیت کے درمیان مذبذب رہے ہیں۔ ڈیکارٹ اور لاک اور کانٹ نے محسوس کیا کہ انہیں ذہن کے دائرہ سے خارج کسی شئے کو ماننا پڑیگا۔ خواہ یہ مادہ ہو یا کوئی ناقابل علم "شئے کما ہی" اسپنوزا اور شلنگ نے مادہ اور ذہن کی تحویل ایک بے ہمہ و ناقابل بیان جوہر میں کر دی۔ صرف برکلے، لائبنز، فشٹے اور ہیگل ہی میں ہم تصوریت کو اپنی پوری چمک دمک کے ساتھ پاتے ہیں۔

فلسفۂ جدید کو قابل فہم قرار دینے کے لئے دنیا کو نفس کے اس وجدان کی آنکھوں سے دیکھنا ضروری ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہن اس لامحدود کائنات میں ایک حقیر و بے مایہ شئے ہے، تاہم ذہن خود ایک لامحدود شئے ہے، جس میں ساری کائنات منعکس ہوتی ہے۔ انسانی اسی باطنی حقیقت کو مخاطب کر کے کسی فلسفی شاعر نے کہا ہے:۔

اے زبدۂ مجمل و مفصل
وے در تو مفصلات مجمل
آیات جمال دلربائی
در شان تو گشتہ است منزل
تو آئینہ جہاں نمائی
در تست ہمہ جہاں ممثل

اور شیخ اکبرؒ کی زبان سے یہ چیخ نکلی ہے:۔

من وسع الحق فما ضاق عن
خلق فكيف الامر يا سامع[1]

یہی تضاد تصوریت کو اپنی جدید صورت عطا کرتا ہے۔

---

[1] (ترجمہ) جو حق کو سما گیا تو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہوگا اے سامع!

اُردو غزل

از جناب ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب ڈی۔ لٹ (پیرس)
کیوریٹر دفتر دیوانی، مال و ملکی حیدرآباد دکن

گزشتہ دو سو برس میں میر صاحب کے زمانے سے لے کر حسرت و جگر کے موجودہ دور تک اردو غزل کے اسلوب و بیان میں برابر تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ لیکن اس کی بنیادی حقیقت میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوا۔ اس سے صاف طور پر یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ صنف سخن اپنی اصلی حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف حالات سے مطابقت کی صلاحیت رکھتی ہے جو اس کے جاندار ہونے کی دلیل ہے۔ ہر غزل گو شاعر کے کلام میں ہمیں ایک قسم کی مخصوص فضا ملتی ہے جو اس شاعر کی داخلی کیفیات اور ان تمدنی احوال کا نتیجہ ہوتی ہے جن میں وہ نشو و نما پاتا ہے۔ حسرت و جگر کے ہاں حسن و عشق کے معاملات کا اظہار اس سے بڑی حد تک مختلف ہے جو ہمیں میر و غالب و مومن کے ہاں ملتا ہے اور ایسا کیوں نہ ہو۔ دنیا کی ہر چیز ادلتی بدلتی رہتی ہے۔ آج ہمارا لباس ہماری معاشرت اور طرز فکر و احساس وہ نہیں جو اگلے زمانے کے لوگوں کا تھا۔ ہمارے موجودہ دور کا غزل گو شاعر حسن و عشق کو تجریدی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس کی مثال اردو کے ابتدائی یا درمیانی دور کے شاعروں کے یہاں نہیں ملتی وہ اب احساس جمال کو حیات و کائنات کے سمجھنے کے لئے بطور قدر استعمال کرتا ہے جس سے اس کے پیشرو بڑی حد تک نابلد تھے اور اگر واقف تھے تو بالکل مبہم طور پر۔

بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ غزل گو شاعر آج سے دو سو برس پہلے جس مغموم اور افسردہ آواز سے حسن و عشق کی داستان بیان کر رہے تھے اسکی تقلید اب بھی ہو رہی ہے گویا آرٹ کی تخلیقی آزادی سلب ہو چکی ہے وہی چبے چبائے نوالے ہیں جنہیں برابر چبایا جا رہا ہے چاہے ان میں کچھ مزہ ملے یا نہ ملے۔ وہی شاہد و شراب، زلف و گیسو، مے و میخانہ اور شمع و پروانہ کی داستان ہے

جو ذرا سے لفظوں کی الٹ پھیر سے صدیوں سے
بیان ہوتی رہی ہے اور آج بھی بیان کی جا رہی
ہے یہ درست ہے کہ غزل کے رموز و علامات
میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ
کیا اِن کی توجیہ بھی وہی ہے جو صدیوں پہلے
تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ اِن رموز و علامات کی
توجیہ زندگی کے ساتھ ساتھ اس عرصے میں بہت
کچھ بدلتی رہی ہے۔ اور آیندہ علم و حکمت کی
ترقی کے ساتھ ساتھ اس میں اور تبدیلیاں
پیدا ہونا لازمی ہے۔ شاعری نے دنیا میں
ہر جگہ لوگوں کے بدلتے ہوئے شعور و احساس کا
ساتھ دیا ہے تاکہ زندگی سے بے تعلق نہ ہو جائے‘
غزل کا آرٹ سکونی آرٹ نہیں کہ جہاں تھا
وہیں رہے' زندگی کی طرح وہ حرکت اور
نمو میں رچا ہوا ہے' اسی واسطے اس کی معنی
آفرینیوں کی کوئی حد نہیں علم و حکمت کی ترقی
کے ساتھ جوں جوں ذہن کی جلا بڑھے گی اس کا
اثر ضرور ہے کہ ہمارے احساس و تخیل پر
پڑے جب احساس و تخیل متاثر ہوں گے
تو غزل کے محرکات بھی بدلیں گے اور اس کے
رموز و علامات کی توجیہ بھی بدلے گی اور اس
طرح نئے نئے خیالی اور جذباتی حقایق کی
بازآفرینی کا سلسلہ جاری رہے گا۔ گزشتہ
دو سو سال کا تجربہ ہمیں بتاتا ہے کہ غزل کے
بظاہر بندھے ٹکے محاوروں اور اشاروں میں
معانی کی کس قدر وسعتیں پنہاں ہیں ایسا محسوس
ہوتا ہے کہ غزل نگاروں کے پرانے تجربوں
کی نئی آگاہیاں آیندہ بھی تخلیق ہوتی رہیں گی۔
اور اس طرح ہماری ادبی شعور کی نشو و نما
جاری رہے گی۔

میں یہ مانتا ہوں کہ اس وقت ہمارے
نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ میں غزل کو وہ حُسن قبول
حاصل نہیں رہا جو نظم کو حاصل ہے۔ جدید مغربی
تعلیم کے اثر سے ہمارے یہاں نظم نگاری کو
رواج ہوا اور پچھلے پچاس سال میں اس میں
قابل قدر اضافے ہوتے رہے ہیں۔ حالی
اور اقبال نے اس کو اپنے اصلاحی خیالات کے
اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دونوں کو اپنی قوم کو پیغام
دینا تھا جس کے لئے یقیناً نظم کا وسیلہ زیادہ
موثر اور مفید تھا۔ قوموں کو جو درس عمل دیا
جاتا ہے وہ اشاروں کنایوں میں نہیں دیا
جا سکتا۔ وہ وضاحت اور تفصیل اور تکرار
چاہتا ہے چنانچہ یہ کام غزل کے مقابلہ میں
نظم ہی کے ذریعے سے اچھی طرح انجام
پا سکتا تھا۔ میں اس موقعہ پر دیدہ و دانستہ
اس جھگڑے میں نہیں پڑنا چاہتا کہ ہمارے
ادب میں غزل کو ترجیح دی جانی چاہیئے یا
نظم کو۔ دراصل دونوں اپنا اپنا مقام اور اپنا
اپنا حق رکھتی ہیں، جس سے انھیں نہیں محروم
کرنا چاہیئے جس وقت سے مولانا حالی نے

"مقدمۂ شعر و شاعری" میں غزل پر نکتہ چینی کی اس وقت سے آج تک برابر وہی پرانے اور فرسودہ دلائل غزل کے خلاف لائے جا رہے ہیں۔ ان سب دلائل کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ غزل زندگی کے نئے تقاضوں کی حریف نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے کہ اس صنف سخن میں خیال کو اظہار کی پوری آزادی نہیں ملتی اس کی ریزہ کاری کلام کے منطقی تسلسل کو برقرار نہیں رکھ سکتی جس کا نتیجہ خیالات کا انتشار ہے غرض کہ غزل اب اعتبار اور قدر کی چیز نہیں رہی لہذا اس کا ختم ہو جانا ہی اچھا ہے۔

مولانا حالی نے غزل پر جو نکتہ چینی کی، وہ اصلاحی محرکات کے تحت تھی نہ کہ ادبی مقاصد کے تحت۔ انھیں غزل پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ حسن و عشق کے معاملات کی شاعری ہے۔ عشق کا مضمون عقل و اخلاق کو خراب کرنے والا ہے۔ اس سے جتنا بھی اجتناب کیا جائے اتنا ہی قومی مصالح کی ترقی کا موجب ہوگا کہ یہ بیکاری کا مشغلہ[1] ہے۔ لیکن یہ نقطۂ نظر سطحی ہے۔ مولانا حالی کی نیک نیتی اور اخلاص میں شبہ نہیں لیکن اس ضمن میں ان کا مشورہ قابل قبول نہیں۔ یہ بات ہمارے ادبی مزاج کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مولانا حالی کے مشورہ کو قبول نہیں کیا گیا۔ اگر قبول کیا جاتا تو ہماری زبان حسرت اور جگر اور فانی اور اصغر کی زمزمہ سنجیوں سے محروم رہتی جو ایک ناقابل تلافی نقصان ہوتا۔

دراصل معاملہ اتنا آسان اور سادہ نہیں جتنا کہ غزل کے معترضین نے سمجھ رکھا ہے غزل کی جڑیں ہماری تہذیبی زندگی کی گہرائیوں میں پیوست ہیں انھیں اکھاڑ پھینکنا سہل نہیں۔ مولانا حالی اردو زبان و ادب کی اور عام طور پر مسلمانوں کی قومی زندگی کی اصلاح چاہتے تھے۔ اصلاحی جوش میں انھوں نے غزل کے نقائص چن چن کر دکھائے اور قومی اخلاق کو

---

[1] مولانا حالی کی رباعی ملاحظہ ہو:۔

ہے عشق طبیب دل کے بیماروں کا
یا خود ہے یہ گھر ہزار آزاروں کا
ہم کچھ نہیں جانتے پر اتنی ہے خبر
اک مشغلہ دلچسپ ہے بیکاروں کا

اس رباعی میں مولانا روم کے اس شعر کی تردید کی گئی ہے:۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیب جملہ علت ہائے ما

سدھارنے کے لئے سادہ اور عام فہم
نظمیں لکھیں اور دوستوں کو لکھنے کی دعوت دی
پھر ان کے پیش نظر غزلوں میں بھی خاص طور پر
وہ تھیں جن سے فحش اور رکاکت کی ترویج کا اندیشہ
تھا۔ لیکن کیا سب غزلیں ایسی ہوتی ہیں؟

عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو
نفی حکمت مکن از بہر دل عامے چند
(حافظ)

اگر مولانا حالی آج زندہ ہوتے تو خود
اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتے کہ پچھلے چند سالوں
میں فحش کی ترویج اور اس کی قدر افزائی نظم کے
توسط سے زیادہ ہوئی ہے یا غزل کے ذریعے
مولانا حالی کی رائے کو آج دلیل کے طور پر
پیش کرنا صحیح نہیں۔ وہ محض عارضی اور ہنگامی
حالات کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے غزل کے
جو نقائص بتائے ہیں۔ ان میں سے بعض کو
غزل کے حامی تسلیم کرتے ہیں۔ وہ غزل
جو محض قافیہ بندی کے لئے لکھی جائے اور
جس میں کسی اندرونی تجربہ کا اظہار نہ ہو شاعر
کے لئے موجب فخر نہیں ہو سکتی۔ بلا شبہ
غزل صرف اعلیٰ درجہ ہی کی ہونی چاہیئے۔
نظم اوسط درجے کی گوارا کر لی جاسکتی ہے
لیکن غزل نہیں کی جاسکتی۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ
"بلندیش بہ غایت بلند و پستیش بہ غایت
پست" غزل پر ہو بہو صادق آتا ہے۔
غزل ہمیشہ بلند ہی ہوگی، اگر واقعی وہ تغزل کے
آداب کی حامل ہے اوسط درجے یا ادنیٰ
درجے کی غزل مکروہ چیز ہے، جس سے
گھن آتی ہے۔

ادبی لطف حاصل ہونا تو کجا۔ اس کی
غلط تعبیر و توجیہہ کا اندیشہ رہتا ہے جو ممکن ہے
بعض طبائع پر برا اثر ڈالے۔ غزل کے
پست ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ
شعر و سخن سے دلچسپی رکھنے والے پہلے پہل
اسی کو اپنا تختۂ مشق بناتے ہیں۔ عروض کی
چند کتابیں پڑھیں اور اپنے آپ کو غزل کہنے کا
اہل سمجھنے لگے۔ کچھ عرصہ قبل کی بات ہے کہ
غزل گو ہونا علم مجلسی کا جزو تصور کیا جاتا تھا
صنائع لفظی اور ضلع جگت ذہانت کی
دلیل سمجھی جاتی تھی۔ امراء کے طبقہ میں
خاص طور پر اس کا رواج تھا جس طرح
گھر کے انتظام کے لئے ایک داروغہ رکھا
جاتا تھا۔ اسی طرح غزل کی اصلاح کے لئے
ایک استاد رہتے تھے جو اکثر کوئی پٹے
حالوں بزرگ ہوتے تھے جنہیں اصلاح
شعر کے معاوضہ میں کھانا اور کپڑا میسر آجاتا
تھا۔ غدر سے پہلے اور غدر کے کچھ عرصہ
بعد تک غزل لکھنے والے امیرزادے
اور ان کی غزلوں پر اصلاح دینے والے
استاد شمالی ہند کے ہر شہر اور قصبے میں

موجود نظر آتے تھے۔ اِن بے فکروں کے لئے
شعر و سخن بیکاری اور خوش وقتی کے مشغلہ سے
زیادہ وقعت نہ رکھتا تھا۔ یہ زمانہ ہماری
اجتماعی زندگی کی انتہائی بے مقصدی اور انتشار
کا زمانہ ہے جس سے سیاست و معیشت
کی طرح ادب بھی متاثر ہوا۔ کسی کو بھی نہیں
معلوم تھا کہ اسے کدھر جانا ہے اور کس کے
ساتھ جانا ہے۔ ہماری قوم کی حالت غالب کے
تھکے ہارے مسافر کی سی تھی جس کی زبانی
اس نے یہ شعر کہلوایا ؎

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

اس آڑے وقت میں ہماری خوش قسمتی
تھی کہ سرسید اور مولانا حالی جیسے رہبر ملے۔
اِن کے دلوں میں درد اور نیتوں میں خلوص تھا
مولانا حالی نے ادبی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ یہ
ان کا انتہائی ایثار تھا کہ باوجود اعلیٰ درجہ کے
تغزل کی صلاحیت کے انہوں نے نظم کو اظہار
خیال کا ذریعہ بنایا۔ ان کے تغزل کا اندازہ
چند شعروں سے ہوسکتا ہے۔

کس طرح اس کی لگاوٹ کو بناوٹ سمجھوں
خط میں لکھا ہے وہ القاب جو عنواں میں نہیں
بیقراری تھی سب امید ملاقات کے ساتھ
اب وہ اگلی سی درازی شب ہجراں میں نہیں
دی ہے واعظ نے کن آداب کی تکلیف نہ پوچھ
ایسے الجھاؤ تری کاکل پیچاں میں نہیں

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں
اب ٹھہرتی ہے دیکھیئے جا کر نظر کہاں
اک عمر چاہیئے کہ گوارا ہو نیش عشق
رکھی ہے آج لذت زخم جگر کہاں
ہوتی نہیں قبول دعا ترک عشق کی
دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں

یہ آخری شعر مولانا حالی کے حقیقی اندرونی
احساس کی غمازی کرتا ہے۔ انہوں نے
ترک عشق کی جو دعا کی وہ اوپری دل سے
تھی۔ اسی لئے بے اثر رہی عشقیہ شاعری کی
ترقی رکنے والی نہ تھی نہ رکی۔ چنانچہ آج
اس صنف سخن کا ایک زبردست علمبردار
آزادئ عقل اور مداوائے عشق کی طرف اشارہ
کرتے ہوئے مطلق پس و پیش نہیں کرتا ؎

ارباب ہوش جتنے ہیں بیمار عقل ہیں
ان کے لئے ضرور مداوائے عشق ہے

(حسرت)

مولانا حالی اور ان کے بعد اقبال نے
اردو نظم نگاری کو اس اعلیٰ مرتبہ پر پہنچایا
جس پر ہم اب اس کو دیکھ رہے ہیں۔ لیکن
غزل بھی اس عرصہ میں ہٹی نہیں رہی۔ غالب کے
بعد داغ، امیر، شاد، حسرت، فانی، اصغر اور
جگر نے اپنے اپنے انداز میں اسے سنوارا،

اور نکھارا اور اس کے مقام کو بلند سے بلند تر کر دیا۔

ہمارے زمانے کے ترقی پسند نوجوانوں کو غزل کے مقابلے میں نظم اس لئے بھی پسند ہے کہ اس کا لکھنا نسبتاً آسان ہے۔ غزل جتنی ریاضت چاہتی ہے وہ ان کے بس کی بات نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس طبقہ میں غزل کی پابندیاں اور آداب مقبول نہیں۔ اس لئے کہ انھیں برتنے کا اِن لوگوں میں جیسا چاہیئے ویسا سلیقہ اور ذوق نہیں۔ پھر اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اِن میں سے اکثر اپنے ادب اور اپنی ذہنی روایات سے ناواقف ہیں۔ وہ مغربی ادب کی ریس میں آزاد اور معاری نظم کو اُردو میں بھی رواج دینا چاہتے ہیں۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ ہر زبان کا ایک مزاج ہوتا ہے۔ ہر صنفِ سخن کو ہر زبان میں نہیں برتا جا سکتا اور نہیں برتنا چاہیئے تخلیقی ادب ذوقی چیز ہے۔ جہاں ذوق مجروح ہوگا وہاں تخلیقی ادب تخلیقی نہیں رہے گا بلکہ کسی دوسرے کی نقالی جس سے ادب کی سیرت مسخ ہو جائے گی۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مغربی ادب کے اثر سے ہمارے یہاں جو نئے رجحانات پیدا ہو رہے ہیں وہ غزل کے لئے ناموافق ہیں۔ لیکن میرا یہ خیال ہے کہ اس صورت حال کے خلاف جلد ردِعمل رونما ہوگا۔ اور ہمارا ادبی ذوق ہمیں بہت دنوں تک اِدھر اُدھر بھٹکنے نہیں دے گا۔ جس طرح مغربی تعلیم کے اس ملک میں رائج ہونے پر مشرقی علوم و فنون ناقدری کے نذر ہو گئے، لیکن کچھ عرصہ کے بعد اِن کے صحیح مقام کو تسلیم کیا گیا۔ اسی طرح مغربی ادب کے زیر اثر ممکن ہے غزل نگاری کو عارضی طور پر روز بد دیکھنا پڑے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہ اس جوکھم کو جھیل جائے گی۔ اس میں اتنی قوت حیات موجود ہے کہ تھوڑا بہت ظاہری روپ بدل کر پھر اپنی گدی پر براجمان ہو جائے۔ ناٹک اور ناول کی طرح نظم بھی عوامی ضروریات پوری کرتی رہے گی اور اس طرح ہمارے ادب میں نظم اور غزل دونوں کو اپنا اپنا مقام مل جائے گا لیکن عوامی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے نظم کو غزل سے موسیقیت کا رس مستعار لینا ہو گا۔ ورنہ خود اس کی قبولیت خطرہ میں پڑ جائیگی۔

غرضکہ مجھے غزل کا مستقبل اس کے امکانات کی وجہ سے روشن نظر آتا ہے اس لئے کہ اس صنفِ سخن سے ہمارے بعض اہم اور دوسرے ادبی تقاضوں کی تکمیل ہوتی ہے وہ ہمارے ادبی مزاج میں اتنی دخیل ہو چکی ہے کہ اس سے قطعی طور پر بے تعلق ہو جانا ممکن نہیں معلوم ہوتا۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو پچھلے پچیس تیس سال میں غزل نے نظم پر اور نظم نے غزل پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ غزل کی ریزہ کاری

اگرچہ حقیقت میں کوئی عیب نہیں لیکن پھر بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عہد جدید کی زندگی کا رجحان کلام میں تسلسل کا متوقع رہتا ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ غزل میں تسلسل بڑھے گا اور نظم اپنے اندر رمز و کنایہ اور موسیقیت کے ذریعہ تغزل کی صفات پیدا کرنے کی کوشش کرے گی اور اس طرح دونوں اصناف ایک دوسرے سے قریب آجائیں گے۔

مثال کے طور پر اس زمانے کے اردو کے دو سب سے بڑے شاعروں کے کلام کو دیکھئے جن میں سے ایک نظم کا اور دوسرا غزل کا بادشاہ ہے۔ ان سے میری مراد اقبال اور حسرت ہیں۔ اقبال کی نظم میں تغزل کی خوبی اور حسرت کی غزل میں نظم کا معنوی تسلسل صاف طور پر نظر آتا ہے چند مثالوں سے میں اس کی وضاحت کروں۔

اقبال کی ایک ابتدائی غزل نما نظم لیجئے، ہر لفظ تغزل میں رچا ہوا ہے:۔

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئینہ ساز میں

نہ کہیں جہاں میں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نواز میں

نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں

جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

اقبال کے آخری زمانے کی ایک دوسری غزل نما نظم بھی ملاحظہ ہو۔ رمز و ایما کی کیفیات کا کمال دیکھا یا ہے:۔

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہ محبت وہ نگہ کا تازیانہ

یہ بتان عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ نہ تراش آزرانہ

رگ تاک منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مئے مغانہ

مرے ہم صفیر اسے بھی اثر بہار سمجھے
انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ

حسرت کی عاشقانہ اور شاعرانہ زندگی کی ابتدائی کوشش ملاحظہ ہو اس نظم نما غزل میں جرأت کے انداز کی تقلید کی گئی ہے۔ آپ چاہیں تو اس کو عشقیہ محاکات کہہ سکتے ہیں جس میں عہد ہوس کے افسانے کو من وعن ہمارے سامنے دہرا دیا ہے اور مزے لے لے کر دہرایا ہے۔

چپکے چپکے رات دن آنسو بہانا یاد ہے
ہم کو اب تک عاشقی کا وہ زمانہ یاد ہے

با ہزاراں اضطراب و صد ہزاراں اشتیاق
تجھ سے وہ پہلے پہل دل کا لگانا یاد ہے

بار بار اٹھنا اسی جانب نگاہ شوق کا
اور ترا غرفے سے وہ آنکھیں لڑانا یاد ہے

تجھ سے کچھ ملتے ہی وہ بیباک ہو جانا میرا
اور ترا دانتوں میں وہ انگلی دبانا یاد ہے

کھینچ لینا وہ میرا پردے کا کونا دفعتاً
اور دوپٹے سے ترا وہ منہ چھپانا یاد ہے

جان کر سوتا تجھے وہ قصد پابوسی میرا
اور ترا ٹھکرا کے سر وہ مسکرانا یاد ہے

تجھ کو جب تنہا کبھی پاتا تو از راہ لحاظ
حال دل باتوں ہی باتوں میں جتانا یاد ہے

جب سوا میرے تمہارا کوئی دیوانہ نہ تھا
سچ کہو کچھ تم کو بھی وہ کارخانا یاد ہے

غیر کی نظروں سے بچ کر سب کی مرضی کے خلاف
وہ ترا چوری چھپے راتوں کو آنا یاد ہے

آ گیا گر وصل کی شب بھی کہیں ذکر فراق
وہ ترا رو رو کے مجھ کو بھی رلانا یاد ہے

دوپہر کی دھوپ میں میرے بلانے کے لئے
وہ ترا کوٹھے پہ ننگے پاؤں آنا یاد ہے

آج تک نظروں میں ہے وہ صحبت راز و نیاز
اپنا جانا یاد ہے ترا بلانا یاد ہے

میٹھی میٹھی چھیڑ کر باتیں نرالی پیار کی
ذکر دشمن کا وہ باتوں میں اڑانا یاد ہے

دیکھنا مجھ کو جو برگشتہ تو سو سو ناز سے
جب منا لینا تو پھر خود روٹھ جانا یاد ہے

چوری چوری ہم سے تم آ کر ملے تھے جس جگہ
مدتیں گذریں پر اب تک وہ ٹھکانا یاد ہے

شوق میں مہندی کے وہ بے دست و پا ہونا ترا
اور مرا وہ چھیڑنا وہ گدگدانا یاد ہے

باوجود ادعائے اتقا حسرت مجھے
آج تک عہد ہوس کا وہ فسانا یاد ہے

یہ غزل ۱۹۱۶ء میں لکھی گئی تھی۔

حسرت کی ایک حال ہی کی غزل ملاحظہ کیجئے جس میں اعلیٰ تغزل کے ساتھ نظم کے سارے انداز موجود ہیں۔ یہ غزل بزیرۂ قبرص (سائپرس) کی ایک خاتون کو دیکھ کر جو جہاز پر حسرت کی ہم سفر تھیں لکھی گئی ہے۔

رعنائی میں حصہ ہے قبرص کی پری کا
نظارہ ہے مسحور اسی جلوہ گری کا

رفتار قیامت یونہیں کیا کم تھی کہ اس پر
اک طرہ ہے فتنہ تری نازک کمری کا

پوشاک میں کیا کیا شجری نقش ہیں دلکش
باعث نہ یہی شوق کی ہوں جامہ دری کا

لاریب کہ اس حسن ستمگار کی شوخی
موجب ہے مرے زہد کی عصیاں نظری کا

باوصف تلاش ان کی خبر کچھ بھی نہ پا کر
کیا کہئے جو ہے حال مری بے خبری کا

جب سے یہ سنا ہے کہ وہ ساکن ہیں یہیں کے
عالم ہے عجب شوق کی آشفتہ سری کا

ساتھ ان کے جو ہم آئے تھے بیروت سے حسرت
یہ روگ نتیجہ ہے اسی ہمسفری کا

یہ غزل ۱۹۳۹ء میں لکھی گئی تھی جب کہ
حسرت مشرق وسطیٰ کے ملکوں میں سے ہوتے
ہوئے پہلی مرتبہ یورپ گئے تھے۔ لوگ کہتے ہیں
بڑھاپے کے کلام میں شوخی باقی نہیں رہتی۔
یہ غزل اس خیال کی تردید کرتی ہے تیس سال
قبل عشق و محبت کی جو چنگاری حسرت کے
دل میں روشن تھی۔ آج بھی معلوم ہوتا ہے وہ
ویسی کی ویسی دہک رہی ہے رنگ اور نسل کے
اعتبارات جو مثل خس و خاشاک ہیں، اس کے
آگے ایک دم کو نہیں ٹھیر سکتے۔ وہ فرق و
امتیاز کرتی ہے لیکن اپنے بنائے ہوئے
معیاروں سے اس کی وسعتوں کی کوئی انتہا
نہیں، یہی جذبۂ محبت موسیقی میں حل ہوکر تخلیق
حسن کا موثر ذریعہ بن جاتا ہے اور یہی تغزل
کی جان ہے۔ (باقی دارد)

نستعلیق کے مشہور خطاط

از جناب محمد سردار علی صاحب سابق ایڈیٹر تجلی حیدرآباد دکن

آغاز اسلام سے قبل عرب میں کئی خطوط رائج تھے اور عربی زبان کئی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی یمن کے قبائل کا جدا جدا خط تھا اور ان کے نام بھی مختلف تھے۔ عراق کے مشہور شہر کوفہ میں جس کا قدیم نام حیرہ تھا ایک رسم الخط رائج تھا جس کا نام شطر نجیلی تھا۔ یہ خط سریانی کی ایک قسم ہے۔ اس خط میں صرف مذہبی کتابیں لکھی جاتی تھیں عام مراسلت کے لئے ایک دوسرا رسم الخط رائج تھا جو خط نبطی کے نام سے مشہور ہے۔ بعد میں کوفہ والوں نے دونوں خطوں کو ملاکر ایک تیسرا خط وضع کیا جو خط کوفی کہلانے لگا۔ یہ خط زیادہ مقبول ہوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب میں یہی ایک خط رائج تھا۔ چنانچہ قرآن مجید بھی اسی خط میں لکھا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکاتیب اور تبلیغی مراسلے بھی اسی خط میں لکھے جاتے تھے۔ چنانچہ آنحضرتؐ کے جس قدر مکاتیب دریافت ہوئے ہیں وہ سب اسی خط میں ہیں۔

ابتداء میں اس خط پر نقطے نہیں تھے اور نہ زیر و زبر کی کوئی علامت تھی۔ سن پانچ ہجری میں ابوالاسود دوئلی نے نقطے ایجاد کئے۔ اس کے بعد تو اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ اس خط میں اصلاح ہوتی رہی اور حسب ضرورت ترمیمیں کی جاتی رہیں۔ خط کوفی تین سال تک جاری رہا۔

اس کے بعد اس میں انقلابی اصلاحیں شروع ہوئیں، یہاں تک کہ تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ کئی نئے خط ایجاد ہوئے اور ان کو مختلف نام دئے گئے اور خاص بات یہ ہوئی کہ ہر خط کو مخصوص موضوع کیلئے مختص کردیا گیا۔

چوتھی صدی ہجری میں اس خط میں بڑا انقلاب آیا۔ خلیفہ مقتدر باللہ (۲۹۵ھ - ۳۲۰ھ) کے وزیر محمد بن علی ابن حسن بن مقلہ نے جو ابن مقلہ کے نام سے مشہور ہے، جو قلمرو خطاطی کا بادشاہ اور علوم و فنون میں یکتائے زمانہ تھا جس قدر رسم الخط رائج تھے ان

سب کو سامنے رکھ کر چھ خط ایجاد کئے،
جن کے نام یہ ہیں۔ خط محقق، خط ریحان،
خط ثلث ریحانی، خط نسخ، خط رقاع، خط
توقیع۔ اس نے خطاطی کے اصول اور
قواعد مرتب کئے۔ حرفوں کا ناپ مقرر کیا،
امتیاز کے لئے ان خطوں کو مخصوص کر دیا گیا
مثلاً سرخیوں کے لئے خط ریحان و محقق[۱]،
شاہی فرامین و رقعات کے لئے خط رقاع
شاہی احکامات کے لئے توقیع۔

ان سب خطوں میں خط نسخ اپنی سادگی
اور مقابلتہً لکھنے میں آسانی کی وجہ سے
سب خطوں پر سبقت لے گیا اور اس کے
رواج کے ساتھ پچھلے سب خط منسوخ ہو گئے

ان چھ خطوں کے بعد ساتواں خط
تعلیق ہے جسے عہد شاہان دیالمہ میں حسن بن
حسین بن علی فارسی نے خط نسخ، رقاع
اور ثلث کو پیش نظر رکھ کر ایجاد کیا۔ اس کے
وضع کرنے میں، خط توقیع سے بھی مدد
لی گئی۔

خط تعلیق کا مشہور خطاط استاد نجم الدین
ابو بکر محمد راوندی ہے۔ عہد میر علی شیر میں اس کے
سب سے بڑے استاد مولانا درویش تھے،
تعلیق کے دیگر مشہور خطاطوں میں تذکرہ نویسوں نے
خواجہ عبد اللہ صیرفی، ملا محی الدین شیرازی،
ملا عبد اللہ آشپز، ملا ابوبکر، ملا شیخ محمود
اور خواجہ عبد اللہ مروارید کا نام لیا ہے۔

عہد شہنشاہ اکبر میں تعلیق کا بڑا استاد
اشرف خاں گزرا ہے جو ہندوستانی تھا۔

اسلام سے پہلے ایران میں بھی مختلف خط رائج تھے
جب خط نسخ ایران پہنچا تو ایرانیوں کی جدت پسند
طبیعت نے خط نسخ و خط تعلیق کو ملا کر
ایک نیا خط ایجاد کیا جس کا نام نستعلیق رکھا
گیا جو اپنے بانکپن اور نشستوں اور دائروں کی
خوبصورتی کی وجہ سے بہت جلد رائج ہو گیا،
یہی خط ہمارے مضمون کا اصل موضوع ہے۔

نستعلیق آٹھویں صدی ہجری میں
ایجاد ہوا۔ اس کے موجد خواجہ میر علی تبریزی
ہیں۔ سلطان علی مشہدی اپنے منظوم رسالہ
"صراط السطور" میں خط نستعلیق کے متعلق لکھتے
ہیں کہ:-

نسخ و تعلیق گر خفی و جلی ست
واضع الاصل خواجہ میر علی ست
وضع فرمود او ز ذہن دقیق
از خط نسخ و ز خط تعلیق

ان کا پورا نام خواجہ ظہیر الدین میر علی
تبریزی ہے۔ "قدوۃ الکتاب" لقب ہے۔

۱؎ بعد میں محقق سے ایک اور خط ایجاد ہوا جس کا نام خط مطلق تھا۔

امیر تیمور کے عہد میں گزرے ہیں۔ ان کے ہاتھ کی
لکھی ہوئی خواجوئے کرمانی کی تین مثنویاں جو
برٹش میوزیم میں موجود ہیں ان کے خاتمہ پر انہوں نے
اپنا نام اس طرح لکھا ہے "میر علی بن الیاس
تبریزی الباورچی"۔

اگرچہ عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ
خط نستعلیق کے مخترع میر علی تبریزی ہیں۔ لیکن
علامہ ابوالفضل نے اس سے اختلاف کیا ہے
وہ لکھتا ہے کہ میں نے تیمور کے زمانہ کے قبل
کی نستعلیق کی وصلیاں دیکھی ہیں لہٰذا میر علی تبریزی
خط نستعلیق کے موجد نہیں ہو سکتے (ابوالفضل
دفتر سوم صفحہ (۲۵۵) طبع نولکشور) اگر میر علی
تبریزی کو نستعلیق کے مخترع نہ بھی مانیں تو یہ
تسلیم کرنا پڑے گا کہ میر صاحب نستعلیق کے
مصلح اول ہیں۔ تذکروں میں میر علی تبریزی کے
شاگردوں کے بہت سے نام ملتے ہیں۔ لیکن
ان میں جعفر تبریزی مولانا اظہر اور سلطان علی
مشہدی بہت مشہور ہیں۔ پھر ان سب میں
سلطان علی مشہدی کا درجہ بہت بلند ہے۔

مولانا فرید الدین جعفر تبریزی مرزا بایسنغر
پسر مرزا شاہرخ کے کتابدار تھے اور مولانا
ظہیر الدین اظہر تبریز کے باشندہ تھے سلطان
ابوسعید کے ملازم اور "استاد الاستاد" کے لقب سے
مشہور تھے ۸۸۰ھ میں وفات پائی۔ کتب خانہ
بوڈلین میں دیوان عماد فقیہ کا جو قلمی نسخہ ہے
وہ ان ہی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ انہوں نے
۸۳۴ھ میں کتاب خانہ بایسنغر کے لئے لکھا تھا۔

مولانا سلطان علی مشہدی نستعلیق کے
بڑے نامور خطاط مانے جاتے ہیں بلکہ ان کو
نستعلیق کا بادشاہ کہنا چاہیئے۔ تذکرہ نویسوں نے
ان کو "سلطان الخطاطین" کے لقب سے یاد
کیا ہے۔ سلطان حسین نے ان کو "قبلۃ الکتاب" کا
خطاب دیا تھا۔

۸۳۴ھ میں پیدا ہوئے، امیر علی
شیر نوائی کے ندیم اور سلطان حسین بایقرا کے
درباری خوشنویس تھے۔ مشہور مصور خواجہ
کمال الدین بہزاد اور سلطان علی مشہدی دونوں
سلطانی کتاب خانہ میں کتابت اور تصویر کشی
کیا کرتے تھے۔ شہنشاہ بابر نے اپنی تزک
میں سلطان علی کی بڑی تعریف کی ہے۔ اور
"سرآمد خوش نویساں" لکھا ہے۔ خلاصۃ التواریخ
میں ہے:۔

"میر علی تعلیم بہ پسرش عبداللہ داد،
عبداللہ را صورت خط آنچناں نبود
کہ شہرت یابد، مولانا جعفر را تعلیم
کرد و اظہر پیش جعفر خط نوشت
و اظہر من الشمس شد، تا آں کہ
مولانا سلطان علی مشہدی بہ شاگردی
او رفت و در خط نستعلیق وحید زماں
و یگانہ دوراں گشت"

(اورنٹل میگزین اگست ۱۹۳۴ء)
۹۱۱ھ میں سلطان حسین کے انتقال کے بعد اس کی اولاد میں نااتفاقی پھیلی اور جب خراسان پر محمد شیبک خاں کا تسلط ہوگیا تو مولانا مشہدی بھی اس کے دربار سے متوسل ہوگئے۔ لیکن بعد میں ملازمت چھوڑ کر مشہد مقدس آکر گوشہ نشین ہوگئے۔ ان کی زندگی کے آخری ایام پریشانی میں گزرے۔ مشہد مقدس ہی میں انتقال کیا۔

مولانا سلطان علی مشہدی نے سلاطین و امراء کے لئے بہت سی کتابیں لکھی ہیں جو اس وقت بھی دنیا کے مشہور کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ مثلاً برٹش میوزیم میں نظامی کی مثنوی "مخزن الاسرار"، دارالکتب مصریہ قاہرہ میں شیخ سعدی کی "بوستاں" کتاب خانہ رامپور میں خواجہ عبداللہ انصاری کا رسالہ۔

مولانا سلطان علی شاعر بھی تھے اور انہوں نے خطاطی پر ایک منظوم رسالہ بھی لکھا تھا جس کو کئی ناموں سے یاد کیا جاتا ہے تاریخ رشیدی میں "رسالہ آداب خط" لکھا ہے' مرزا سنگلاخ نے اپنے تذکرۃ الخطاطین میں "صراط السطور" لکھا ہے۔ اور اسی نام سے اس رسالہ کو بڑی قابلیت سے مرتب کرکے حکیم شمس اللہ صاحب قادری نے شایع کیا ہے۔

مولانا سلطان علی کے بہت سے شاگرد ہیں۔ لیکن ان میں مولانا زین الدین محمود نیشاپوری، سلطان محمد نور، سلطان محمد خنداں، مولانا محمد قاسم شادی شاہ اور مولانا علاء الدین محمد اور میر علی ہروی بہت مشہور ہیں۔

میر علی ہروی نے جن کا لقب "علی الکاتب" ہے، مولانا سلطان علی سے نستعلیق کی تکمیل کی اور بعض تذکرہ نویسوں کے خیال میں استاد سے بڑھ گئے' ان کے والد کا نام میر محمد باقر لقب "ذوالکمالین" ہے سلاطین گورگانی کے زمانہ میں تھے۔ ہرات میں رہتے تھے یہیں اپنے والد سے علم حاصل کیا۔ ہرات میں بدامنی ہونے کی وجہ سے ۹۲۷ھ میں ماوراالنہر چلے گئے۔ یہاں وہ عبداللہ خاں اوزبک کے ملازم ہوگئے، بعد میں ناصر الدین عبداللہ کے ساتھ بخارا چلے گئے۔ بخارا میں ان کی زندگی آرام سے گزری، لیکن کچھ عرصہ بعد پھر ہرات واپس ہوگئے۔

میر علی نے سلطان عبدالعزیز کے لئے بہت سی کتابیں لکھیں۔ ابوالفضل نے ان کی بڑی تعریف کی ہے۔ مرقع جہانگیری میں ان کی ایک وصلی موجود ہے، ۹۵۷ھ تک زندہ تھے۔

بعض تذکروں میں میر علی ہروی کا تخلص "مجنون" لکھا ہے اور رسالہ خط و سواد کو ان سے موسوم کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ مجنون بن محمود رفیقی دوسرا شخص ہے اور مذکورہ رسالہ بھی اسی کی تصنیف ہے۔

میر عماد الحسنی والحسینی قزوینی نستعلیق میں امام سمجھے جاتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ جو شہرت ان کو حاصل ہوئی وہ کسی دوسرے خطاط کو نصیب نہیں ہوئی۔ ان کی نستعلیق نگاری ضرب المثل ہے۔ بابا شاہ اصفہانی کے شاگرد تھے، ملا محمد حسین تبریزی اور سلطان علی مشہدی کی وصلیوں سے بہت کچھ استفادہ کیا، ملا محمد حسین سے ملنے تبریز بھی گئے تھے، اصفہان میں درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے، بعد میں شاہ عباس صفوی کے دربار سے متوسل ہو گئے۔ ان کے اجداد بھی اسی دربار سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کا سلسلہ نسب والد کی طرف سے سادات حسنی اور والدہ کی جانب سے سادات حسینی سے تعلق رکھتا ہے۔

شاہ عباس صفوی کسی وجہ سے ان سے ناراض ہو گیا تھا۔ تذکرہ نویسوں نے ناراضی کی کئی وجوہ بیان کئے ہیں لیکن یہ بالکل صحیح ہے کہ ان کا قتل بادشاہ کے ایما سے ہوا۔ ایک روز آدھی رات کو میر عماد کسی دعوت سے واپس آ رہے تھے کہ بعض اوباشوں نے خنجر سے حملہ کر کے ان کو بڑی بے دردی سے قتل کر دیا۔ یہ قتل ۱۰۲۴ھ میں عمل میں آیا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۳ سال کی تھی۔ (تذکرہ خط و خطاطان)

میر عماد کا ایک بیٹا میر ابراہیم اور ایک بیٹی گوہر شاد خانم ان کی یادگار رہ گئے۔ جب میر عماد کے قتل کی خبر اصفہان میں مشہور ہوئی تو سارے شہر میں ماتم کیا گیا۔ مشہور ہے کہ جب شہنشاہ جہانگیر نے یہ واقعہ سنا تو رو دیا اور کہا "اگر شاہ عباس میر عماد کو میرے پاس بھیج دیتا تو میں ان کے ہم وزن موتی دیتا۔"

آقا عبدالرشید دیلمی قزوینی۔ یہ میر عماد کے بھانجے اور ان ہی کے شاگرد تھے لیکن نستعلیق میں اس قدر مشق بہم پہنچائی کہ ان کی اور میر عماد کی وصلیوں کی شناخت بہت مشکل ہے۔

میر عماد کے قتل سے خوفزدہ ہو کر ہندوستان چلے آئے، سب سے پہلے لاہور آئے اور بعد میں آگرہ پہنچے۔ شاہجہاں کا زمانہ تھا، ایک قطعہ لکھ کر بادشاہ کے حضور میں پیش کیا۔ شاہ جہاں بہت خوش ہوا اور آقا رشید کو دربار میں طلب کیا اور اپنا درباری خوشنویس قرار دیکر شہزادہ دارا شکوہ کا

استاد مقرر کیا۔

آقا رشید نے ہندوستان میں بڑی شہرت اور مقبولیت حاصل کی۔ شاہجہاں کے لطف و کرم سے یہ آگرہ میں امیرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔

آقا کے سینکڑوں شاگرد میں جن میں دارا شکوہ، محمد اشرف خواجہ سرا سعیدی اشرف، میر عبدالرحمن ہروی اور میر حاجی بہت مشہور ہیں۔

آقا رشید کی ہندوستان میں آمد کے بعد لاہور، آگرہ، دہلی اور لکھنو میں خطاطی کو بڑا عروج ہوا۔ ان کی زندگی میں ان کی وصلیاں جواہر کے مول فروخت ہوتی تھیں۔ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی وصلیاں اب بھی مشہور کتب خانوں میں پائی جاتی ہیں

اب ہندوستان میں مغلیہ دور کے چند مشہور خوشنویسوں کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے آئندہ کسی نمبر میں ان پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی۔

علامہ میر فتح اللہ شیرازی، اکبری نورتن میں شامل ہیں، ہر علم و فن میں کمال رکھتے تھے، خوشنویسی میں درجہ کمال حاصل تھا

محمد حسین کشمیری زرین قلم، نستعلیق کے استاد تھے۔ "زرین رقم" شہنشاہ اکبر کا دیا ہوا خطاب ہے۔ ابوالفضل ان کو "جادو رقم" لکھتا ہے اکبر کے حکم سے ابوالفضل کی آئین اکبری لکھی تھی جس میں مشہور و معروف مصوروں سے تصویریں بنائی گئی تھیں۔

عبدالرحیم عنبریں رقم، یہ بھی عہد اکبری سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے اکبر کیلئے "خمسہ نظامی" لکھا تھا۔ عنبریں رقم جہانگیر کا دیا ہوا خطاب ہے

میر معصوم قندھاری مشہور خطاط اور کتابہ نویس ہیں۔ میر عبداللہ تبریزی مشکین قلم، یہ "ہفت قلم" تھے نستعلیق کے استاد مانے جاتے تھے عہد جہانگیری سے تعلق رکھتے ہیں آگرہ میں انتقال کیا

عبدالحق شیرازی عرف امانت خاں عہد شاہجہانی کے نامور خطاط ہیں، طغرا نویسی میں کمال رکھتے تاج محل کے طغرے انہی کے لکھے ہوئے ہیں،

میر محمد صالح، میر عبداللہ مشکین قلم کے فرزند ہیں۔ یہ بھی "مشکین قلم" کے خطاب سے ممتاز تھے۔ ان کے ایک اور بھائی میر محمد مومن مشہور خطاط تھے۔ سید علی خاں حسینی جواہر رقم۔ یہ مشہور خطاط تھے، عہد شاہجہانی میں تبریز سے ہندوستان آئے اور عالمگیر کے استاد مقرر ہوئے، میر عماد کے مقلد تھے۔ میر محمد باقر عہد عالمگیر سے تعلق رکھتے ہیں بعض شاہزادے ان کے شاگرد تھے محمد افضل لاہوری محمد شاہ کے زمانہ میں تھے نستعلیق میں یہ استاد کامل تسلیم کئے جاتے ہیں بعض عبدالرشید ثانی کہتے ہیں۔ دہلی کے خوشنویسوں میں آخری استاد سید محمد امیر رضوی المعروف پنجہ کش تھے یہ خطاطی کے سوا نقاشی، جدول نگاری اور رنگ آمیزی میں

شیخ فخرالدین عراقی ہمدانی

از ڈاکٹر قاری سید کلیم اللہ حسینی صاحب پی۔ ایچ۔ ڈی صدر شعبہ فارسی، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

آپ کا نام ابراہیم، لقب فخرالدین اور تخلص عراقی تھا۔ آپ کے والد بزرگوار کا نام شہریار تھا۔ آپ ہمدان کے باشندہ تھے۔

عراقی نے بچپن میں علوم دینی کی تعلیم پائی اور صغرسنی میں ہی قرآن مجید حفظ کر لیا۔ آپ قرأت کلام اللہ نہایت خوش الحانی سے فرماتے تھے، اسی لئے سارا ہمدان آپ کی قرأت کا والہ و شیدا تھا۔ آپ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے خواہرزادہ تھے اور حضرت ہی سے آپ کو فیضان علوم ظاہری و باطنی حاصل تھا۔ اسی فیضان باطنی کا اثر تھا کہ ہر جمیل شئے میں بمطابق "اللہ جمیل و یحب الجمال" خدا ہی کا جلوہ دیکھا کرتے تھے۔ ایک دفعہ حضرت کے ایک مرید نے آپ سے عراقی کی شکایت کی کہ وہ ایک مغلبند کے لڑکے کے سامنے بیٹھے اس کے جمال دلفروز سے آنکھیں سینکا کرتے ہیں تو حضرت نے عراقی کو بلا کر سرزنش کی کہ تم فقراء کی ناموس کو دھبہ لگانے ہو! انہوں نے عرض کیا کہ "شیخا غیر کجا است کہ تو دوبینی مکنی"

عراقی تکمیل علوم و فنون کے بعد سترہ سال کی عمر سے ہمدان کے ایک مدرسہ میں عرصہ دراز تک تعلیم و تدریس میں مشغول رہے۔ کہتے ہیں کہ ایک وقت قلندروں کا ایک قافلہ اس مدرسہ کی خانقاہ میں فروکش ہوا۔ وہاں ایک واقعہ پیش آیا جو بظاہر معیوب نظر آتا ہے لیکن وہ درحقیقت آپ کے مراتب علیا کا باعث ہوا۔ اور اس قصہ کو اکثر تذکرہ نگاروں نے قلمبند کیا اور بعض نے اس کو بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس قافلہ میں ایک نہایت حسین و جمیل امرد لڑکا بھی تھا۔ عراقی نے جب اس کو دیکھا تو دل دے بیٹھے۔ قافلہ والوں کی خاطر مدارات شروع کی چندروز تک یہی سلسلہ جاری رہا۔ جب اصل سبب کا علم ہوا تو وہ ہمدان سے خراسان کی طرف روانہ ہوگئے۔ ان کے چلے جانے کے بعد عراقی نے اس لڑکے کی محبت اور جدائی سے بیتاب ہو کر

درس و تدریس کا سلسلہ ترک کر دیا اور اس قافلہ کے تعاقب میں روانہ ہو گئے اور یہ مشہور غزل کہی:۔

بشرارۂ قلندر بزن ار حریف مائی
کہ نماند بیش مارا سر زہد و پارسائی
قدح مئی مغانہ بمن آر تا بنوشم
کہ دگر نماند مارا سر توبۂ ریائی
چو زیادہ مست گشتم چہ کلیسا و چہ کعبہ
چو بترک خود گرفتم چہ وصال و چہ جدائی
بہ قمار خانہ رفتم ہمہ پاکباز دیدم
چو بہ صومعہ گذشتم ہمہ یافتم دغائی
چو شکستِ توبۂ من بشکن تو عہد یارے
بمن شکستہ دل گو کہ چگونہ کجائی
بطوافِ کعبہ رفتم بحرم رہم ندادند
کہ بروں درچہ کردی کہ دروں خانہ آئی
در دیر میزدم سر ز دروں ندا بر آمد
کہ بیا بیا عراقی تو زخاصگانِ مائی

قافلہ والوں نے جب عراقی کا یہ حال دیکھا تو ان کے علم و فضل و بزرگی کا لحاظ کرتے اُن سے کہا کہ آپ بڑے درجہ کے آدمی ہیں اور ہم قلندر چاروں ابرو کا صفایا کئے ہوئے آپ کے اور ہمارے درمیان کیا مناسبت؟ یہ سنکر عراقی نے بھی کہتے ہیں کہ چار ابرو کا صفایا کر لیا، اور ان کا لباس پہنکر قافلہ کے ہمراہ ہو گئے اور ملتان پہنچے۔ اصل بات یہ ہے کہ خدا کو منظور یہی تھا کہ عراقی کسی طرح ملتان پہنچکر حضرت شیخ بہاؤالدین زکریا ملتانی کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن سے فیض یاب ہوں۔ اس واقعہ کو وہاں تک پہنچانے کا ایک ذریعہ بنا دیا ورنہ ہمدان میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ چھوڑ کر شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کا دامن ترک کر کے وہ ہندوستان کیسے آتے، شیخ زکریا کا فیضان کس طرح حاصل کر سکتے، ان کے خلیفہ کیسے ہو سکتے، اُن کی دختر نیک اختر سے کس طرح شادی کرتے، اور اُن کے بطن سے اولاد کیسے پیدا ہوتی؟

عراقی کے ملتان پہنچنے کے متعلق مختلف روایات ہیں۔ کسی نے لکھا ہے کہ قافلہ جب ملتان پہنچا تو عراقی نے کہا کہ شیخ زکریا کی خانقاہ میں مت ٹھیرو، وہ مجھے دیکھ پائینگے تو نہیں چھوڑینگے۔ اور دوسروں نے تحریر کیا ہے کہ قافلہ جب شیخ کی خانقاہ میں قیام پذیر ہوا تو شیخ زکریا نے عراقی کو دیکھکر اپنی بصیرت افروز نظر سے پہچان تو لیا۔ لیکن اس کا اظہار نہ کیا اور چاہا کہ عراقی کو اس قلندر بچہ کے دام تزویر سے نجات دلائیں۔ ایک رات قافلہ ملتان سے روانہ ہو گیا اور صبح جب عراقی بیدار ہوئے تو اُس کو نہ پایا۔ اس کی تلاش میں روانہ ہوئے

شیخ زکریا نے توجہ فرمائی اور طوفان گرد و
غبار پیدا ہوا (یا اتفاقاً ایسا ہوا ہوگا) قافلہ کے
لوگ منتشر ہو گئے اور عراقی کو اس کا پتہ نہ لگ
سکا آخر کار عراقی با دلِ حزین و جگر بریان ملتان
واپس ہوئے اور خانقاہ شیخ زکریا پہ پہنچے
چونکہ شیخ مذکور پر صفائی قلب و تزکیۂ باطن کے
سبب کوئی چیز مخفی نہ تھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ
عراقی قافلہ کی تلاش سے مایوس ہو کر واپس لوٹا
ہے تو آپ نے اپنے ایک مرید کو حکم دیا کہ
باہر جا کر عراقی کو اندر لے آئے۔ عراقی کو
شیخ کی اس غائبانہ واقفیت پر تعجب ہوا۔
شیخ نے عراقی کو دیکھ کر فرمایا کہ تم کب تک
اس ظاہری حسن و جمال پہ وارفتہ اور جمال
حقیقی سے شکستہ خاطر رہو گے یہ کہہ کر
شیخ نے عراقی کو اپنے سینہ سے لگایا، جب
شیخ زکریا کے سینۂ فیض گنجینہ سے اتصال ہوا
تو اس قلندر بچہ کی محبت عراقی کے دل سے
محو ہو گئی اور عشق لایزال سے سینہ منور ہو گیا
شیخ نے ان کو راہ سلوک اور طے مدارج
میں مصروف کیا۔

عراقی کو ایک کمرہ دیا گیا کہ اس میں
چلہ کشی کریں چنانچہ دس روز بھی گذرنے نہیں
پائے تھے کہ آپ نے ایک غزل کہی،
جس کا مطلع ہے ہے

نخستین بادہ کاندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند
بگیتی ہر کجا درد و دلے بود
بہم کردند و عشقش نام کردند

اور خلوت خانہ میں اس کو گاتے اور
روتے تھے۔ شیخ زکریا کے دوسرے
مریدوں نے آپ کے سامنے شکایت
کی کہ عراقی بجائے اس کے کہ عبادت الٰہی
میں مشغول ہو عاشقانہ اشعار گایا کرتا ہے
تو آپ نے جواب دیا کہ یہ چیز عراقی کے لئے
جائز ہے۔ اور تم لوگوں کے لئے منع ہے
اس کے چند روز بعد ایک مرید نے حضرت
سے آکر عرض کیا کہ وہ خرابات کی طرف سے
گذر رہے تھے اور انہوں نے خراباتیوں کو
چنگ و تار کے ساتھ عراقی کی مذکورہ بالا
غزل گاتے ہوئے سنا چنانچہ پوری غزل
شیخ کو سنائی اور جب اس مقطع پہ پہنچے:

چو خود کردند راز خویشتن فاش
عراقی را چرا بدنام کردند

تو حضرت شیخ زکریاؒ نے فرمایا "کارش تمام شد"
اور اپنی جگہ سے اٹھے اور عراقی کے کمرہ پر
تشریف لے گئے اور ان کو باہر بلایا۔ عراقی
نے باہر آکر حضرت شیخ کے قدموں پہ سر
رکھ دیا۔ شیخ نے ان کو اٹھا کر گلے سے
لگایا، اپنا خرقہ اتار کر انہیں پہنایا، اور

خلافت سے سرفراز کیا اور بعد میں اپنی
دختر نیک اختر کو جو اپنے وقت کی رابعہ
تھیں اُن کے عقد میں دیا جن کے بطن سے
کبیر الدین محمد پیدا ہوئے۔

عرصہ تک عراقی ملتان میں ہدایت
و رشد میں مشغول رہے بقول بعض تقریباً
بیس سال تک کار خلافت انجام دیا شیخ زکریاؒ
کے انتقال ۶۶۶ھ کے بعد اُن کے حاسد
مریدین نے حاکم ملتان سے عراقی کی شکایت
کی کہ وہ ہمیشہ اشعار کہتے اور گاتے رہتے
ہیں اور امردوں سے عشق کرتے ہیں اس لئے
خلافت کے قابل نہیں۔ عراقی آخر کار حاسدوں
کی ایذا رسانی سے تنگ آکر راہ حجاز اختیار
کی اور سعادت حج اور زیارت رسول مقبول صلعم
سے مشرف ہو کر روم کی طرف روانہ ہوئے
اور حلب میں صدر الدین قونوی کی خدمت میں
حاضر ہو کر فصوص الحکم شیخ محی الدین ابن عربی
سماعت کی۔ قیام روم کے زمانہ میں امرائے
روم میں سے ایک شخص امیر معین الدین پروانہ
جو حضرت مولانا روم کا بہت معتقد تھا،
عراقی کا مرید ہوا اور اُن کے لئے ایک خانقاہ
بنوادی، وہاں ایک قوال حسن نامی بہت حسین
اور بحد خوش الحان تھا۔ اُس پر آپ
عاشق ہو گئے اور چند غزلیں اس کی
تعریف میں کہیں جن کے منجملہ ایک غزل
یہ ہے :-

سازِ طرب عشق کہ داند کہ چہ ساز است
کز زخمۂ او نہ فلک اندر تگ و تاز است

آورد بیک زخمہ جہاں را ہمہ در رقص
خود جان جہاں زخمۂ ایں پردۂ راز است

راز یست درین پردہ گر آنرا بشناسی
دانی کہ حقیقت ز چہ در بند مجاز است

از میکدہ آواز بر آمد بہ عراقی
در باز تو خود را کہ در میکدہ باز است

عراقی نے معین الدین پروانہ کے
انتقال کے بعد مصر کا سفر اختیار کیا، شاہ
مصر آپ کا بہت معتقد ہو گیا اور اس نے
آپ کو شیخ الشیوخ مقرر کیا، عرصہ تک وہاں
رہے ایک روز ایک کفش گر کے لڑکے پر
فریفتہ ہو گئے اور وہیں بیٹھے اشعار کہتے،
گاتے اور روتے، مخالفین نے بادشاہ
تک یہ کیفیت پہنچائی تو اس نے لوگوں سے
دریافت کیا کہ کیا وہ اس سے خلوت بھی
کرتے ہیں تو لوگوں نے نفی میں جواب دیا،
بادشاہ نے یہ سن کر آپ کے یومیہ میں
اور اضافہ کر دیا اور اعتقاد میں کوئی فرق
نہ آیا۔

کچھ عرصہ بعد آپ مصر سے شام
روانہ ہوئے۔ شاہ مصر نے امرائے شام کو
آپ کے استقبال اور خاطر مدارات کیلئے لکھا،

جب آپ شام پہنچے اور امراء و علماء استقبال کو آئے تو ایک امیر کا لڑکا نہایت حسین و جمیل تھا آپ نے سب کے سامنے اس کے قدموں پر سر رکھدیا اور اس نے بھی آپ کے قدموں پر سر رکھدیا۔ اور دونوں میں بیحد محبت ہو گئی، ہمیشہ ایک دوسرے کے روبرو رہتے لیکن امراء وغیرہ کو آپ کے متعلق حسن اعتقاد و بزرگی میں کوئی تزلزل و شک و شبہ پیدا نہیں ہوا۔ شیخ ہر چیز میں معشوق حقیقی کا جلوہ دیکھا کرتے تھے۔ ہمہ اوست آپ کا مسلک تھا۔ آخر دم تک عراقی دمشق ہی میں رہے اور جب وقت وصال قریب آپہنچا تو آپ کے فرزند کبیر الدین محمد بھی ملتان سے دمشق آ گئے تھے۔ شیخ فخر الدین عراقی نے (۸۲) سال کی عمر میں ذیقعدہ ۶۸۸ھ میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا اور صالحیۂ دمشق میں حضرت شیخ محی الدین ابن عربی کے دامن پر امن میں مدفون ہوئے۔ (انا للہ وانا الیہ راجعون)

— کہتے ہیں کہ حالت نزاع میں یہ رباعی آپ کی زبان پر تھی۔

در سابقہ چون قرار عالم دادند
مانا کہ نہ بر مراد آدم دادند
ہر قاعدہ و قرار کان روز افتاد
نے بیش یکس زو عدہ نے کم دادند

آپ کی تصنیف لطیف "لمعات" مشہور ہے جس کی شرح نور الدین عبد الرحمٰن جامی نے لکھی ہے اور آپ کا دیوان نور نظر صوفیاء و عرفا ہے۔ ایک مثنوی "وہ فصل" بھی آپ کی طرف منسوب کیجاتی ہے۔ "ریاض العارفین" میں اس کے اشعار نقل کئے ہیں جس کا نمونہ یہ ہے:۔

از جمالت نمی شکیبد دل
می برد عقل و می فریبد دل
عاشقانِ تو یا کباز انند
صید عشقِ تو شاہ باز انند

عراقی کے کلام کی خصوصیات اور خوبیوں کو ہم ذیل میں مختصراً بیان کرتے ہیں:۔

نظم کی خوبی یہ ہے کہ اگر اس کو نثر کیا جائے تو بہت کم الفاظ کی تقدیم و تاخیر کی ضرورت ہو۔ عراقی کے کلام میں یہ بات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔ کہتے ہیں:۔

جز دیدن روئے تو مرا کار دگر نیست
جز وصل توام ہیچ تمنائی دگر نیست

۲۔ وحدت الوجود یا ہمہ اوست

تصوف کا بنیادی اور اہم ترین مسئلہ ہے اس کو عراقی صاف تمثیلوں اور عام فہم انداز میں بیان کرتے ہیں جس سے اوسط فہم کا آدمی بھی ایک حد تک سمجھ سکتا ہے۔ بجز معشوق حقیقی کے کوئی دوسری چیز اُن کو نظر ہی نہیں آتی۔ کہتے ہیں:۔

این چشم جہاں بین مراد ہمہ عالم
جز بر سر کوی تو تماشائے دگر نیست

عشق شورے در نہاد ما نہاد
جان ما را بوتۂ سودا نہاد
گفتگوئے در زبان ما فگند
جستجوئے در درون ما نہاد
دم بدم در ہر لباسے رخ نمود
لحظہ لحظہ جائے دگر پا نہاد
بر مثال خویشتن حرفے نوشت
نام آن حرف آدم و حوا نہاد
ہم بچشم خود جمال خود بدید
تہمتے بر چشم نابینا نہاد

۳۔ فنا فی اللہ عراقی کا منتہائے آرزو اور مقصد حقیقی ہے:۔

آندم کہ با خیالت دل راز عشق گوید
مسکین عراقی آنجا خود درمیان نگنجد

۴۔ خرابات کے لفظ سے صوفیاء "مقام فنا" مراد لیتے ہیں۔ عراقی نے اس کی تعریف بے شمار اشعار میں کی ہے۔ لکھتے ہیں:

در کوی خرابات کسے را کہ نیاز ست
ہشیاری و مستیش ہمہ عین نماز ست
اسرار خرابات بجز مست نداند
ہشیار چہ داند کہ در آن کوی چہ راز ست
تا مستی رندان خرابات بدیدم
دیدم بحقیقت کہ جز آن کار مجاز ست

در دیر می زدم سحر ز درون ندا بر آمد
کہ بیا بیا عراقی تو ز خاصگان مائی

عراقی کے کسی غزل کے زیادہ تر اشعار خرابات کے ذکر سے مملو ہیں چنانچہ اس غزل کے جس کا مطلع ہے،

در کوی خرابات کسے را کہ نیاز ست
ہشیاری و مستیش ہمہ عین نماز ست

جملہ (۱۱) اشعار ہیں جن میں سے (۷) اشعار میں خرابات کا ذکر ہے۔

۵۔ ریاکاران صومعہ کی مذمت اور صاف گویان میکدہ کی تعریف بھی اکثر اشعار میں کی ہے:۔

از صومعہ پا برون نہا دیم
در میکدہ معتکف نشستیم
در میکدہ میکشم سبوئے
باشد کہ بیابم از تو بوئے
بہ قمار خانہ رفتم ہمہ پاکباز دیدم
چو بصومعہ رسیدم ہمہ یافتم دغائی

۶۔ صوفیاء کے پاس شراب سے مراد محبت معشوق حقیقی ہے اور ساقی سے مراد مرشد کامل و عارف اسرار ہے۔ صوفی شعراء اکثر اپنے اشعار میں مرشد کو ساقی سے مخاطب کرتے ہیں۔ چنانچہ عراقی کے کلام میں بھی لفظ "ساقی" کثرت سے آیا ہے جس کی چند مثالیں

یہ ہیں:-

ساقی بنما رخِ نکو یت
تا جام طرب کشم ہو یت
ساقی بدہ آب زندگانی
اسرار حیات جاودانی
ساقی قدحے کہ نیم مستم
مخمورِ صبوحیٔ الستم
باقی دو سہ دم کہ ہست ساقی
دردہ مدد حیات باقی

ایک غزل میں تو ردیف ہی "ساقیا" رکھی ہے مطلع ہے:-

سر بسر از لطفِ جانی ساقیا
خوشتر از جان چیست آنی ساقیا

مقطع ہے:-

نیست در عالم عراقی را دمے
بر لب تو کامرانی ساقیا

۷- سادگی و روانی کلام میں بلا کی پائی جاتی ہے جب عشقِ حقیقی سے مست ہو جاتے ہیں تو کلام میں اسرار کی آمد ہی آمد ہوتی ہے مثلاً:-

خیز تا قصدِ کوئے یار کنیم
در غمش نالہ ہائے زار کنیم
روی بر خاک کوئی او مالیم
گذرے بر درِ نگار کنیم
حاشٰ اللہ کز و کنیم گلہ
گلہ از بخت و روزگار کنیم
ما اگر بر مرادِ او ستاریم
ترک تدبیر و اختیار کنیم

۸- اپنے نرالے انداز اور شیریں بیانی کو خوب سمجھتے ہیں:-

عشاق تو گرچہ ہمہ شیریں سخنانند
لیکن چو عراقی ست شکر خائے دگر نیست

۹- صوفیاء کے پاس جام سے مراد دل ہے لیکن یہ مضغۂ گوشت نہیں جو دھڑکتا رہتا ہے- بلکہ اس سے مراد لطیفۂ روحانی ہے اور محلِ ادراک انوار و اسرارِ الٰہی ہے- علاوہ ازیں بہت سے تصوف کے مسائل اور نکات عراقی کے کلام میں پائے جاتے ہیں، جو بوقت مطالعہ خود بخود ذہن میں آتے جاتے ہیں کہاں تک ان کی تفصیل بیان کی جائے فقط

ڈاکٹر (فارسی) سید کلیم اللہ حسینی
صدر شعبۂ فارسی جامعہ عثمانیہ

ترقی پسند ادب

از جناب طاہر مسلم حیدر آبادی

انسان جامع اضداد پیدا ہوا ہے، اور حد درجہ تنوع پسند۔ اشیا، ہئیت اجتماعیہ اور ماحول کے ایک ہی نہج پر دوام کو اس نے ابتدائے آفرینش سے آج تک کبھی پسند نہیں کیا اور ہمیشہ ان میں تبدیلی اور تنوع کی کوشش کرتا رہا، یہاں تک کہ ایک قلیل یا کثیر مدت کے بعد ہر مستحکم سے مستحکم ادارہ میں خواہ وہ سیاسی ہو کہ سماجی، معاشی ہو کہ فنون لطیفہ سے متعلق، یا تو ایسی تبدیلی کر دی کہ اس کی ہئیت ہی اتنی بدل گئی کہ وہ نیا معلوم ہونے لگا، یا اس کو سرے سے بدل دیا۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے اس تنوع پسندی کا تجزیہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ انسان کا ماحول جن اجزائے ترکیبی سے مرکب ہے، وہ مرئی ہوں یا غیر مرئی، ہمیشہ اور آئے دن تغیر پذیر ہونے کی وجہ سے گھٹتے بڑھتے یا ایک دوسرے میں مل جل کر کیمیائی تغیرات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں، اور چونکہ یہی اجزا خیالات، توجہات و فکر انسانی کے جالب نظر ہوتے ہیں، اسی لئے فہم و فکر کے نتائج بھی ریاضی تناسب کے ساتھ ان ہی عناصر کے ہم عنان و ہم قدم ہوا کرتے ہیں۔ فضائے بسیط میں حقیقی معنوں میں چونکہ قدامت نہ کوئی چیز ہے، نہ کوئی معنی رکھتی ہے، اسی لئے ظاہر ہے کہ قدامت پسند اور قدامت پسندی فریب و فہم و خرد سے زیادہ کوئی چیز نہیں۔ یہ خیال کہ تاریخ کا ہر دور گھوم پھر کر اپنے پہلے ہی نقطہ کی طرف لوٹتا ہے، خطائے ذہن اور خارجی تشابہات سے اخذ نتائج کرنا ہے، جو اصول منطق کے منافی ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ انسان تنوع پسند ہے تو یہ تسلیم کرنا بھی بدیہی ہے کہ وہ تجدد پسند بھی ہے۔ قدامت نردبان خیال و پرواز کا پہلا زینہ ہے جس پر پاؤں رکھ کر وہ اوج کی طرف رجوع کرتا ہے، پستی کی طرف یعنی پھر پہلے زینہ کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ پہلا زینہ چھوڑنے کے بعد اب اس کیلئے دو ہی چیزیں رہ جاتی ہیں کہ وہ یا تو رجعت قہقری کی طرف مائل ہو، اور خلا میں گر کر تباہ ہو جائے، یا پھر

اوپر اور آگے کی طرف بڑھتا جائے۔ ہر وہ منزل جس کو وہ آخری سمجھ کر ٹھیر جائے، وہ دراصل ایک نئے مرحلہ کا آغاز ہے، اور یہی شاید ارتقاء کی صحیح غایت و مفہوم بھی ہو۔

انسان اپنی تجدد پسندی کی دُھن اور کشش میں نہ کسی قسم کے موانع اور حوائل کی پروا کرتا ہے نہ منازل کے خوف و خطر اور راستہ کی صعوبتیں اور رکاوٹیں اس کے عزم کو متزلزل کر سکتی ہیں۔ وہ ایک بپھرے ہوئے شیر کی طرح ہر اس چیز کو تباہ کر ڈالتا ہے، جو اس کے راستہ میں حائل ہو۔ نہ یہ کہ صرف اس کو آنے والی منزلوں ہی کے موانعات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے بلکہ اس کو اپنے پیچھے کی پوشیدہ قوتوں سے بھی دامن چھڑانا پڑتا ہے، جس کے بغیر وہ آگے کی طرف ایک قدم بھی نہیں بڑھا سکتا۔ یہی کش مکش ہستی ہے، اور یہی کارزارِ حیات، جس میں یا تو موت اور فنائے ابدی ہے یا پھر زندگیٔ جاوید اور بقائے دوام۔ ناکامی صفحۂ ہستی کو سادہ اور معرّا چھوڑتی ہے، اور کامیابی صحرائے حیات پر ایسے نقوش اور نشانات چھوڑ جاتی ہے، جو آنے والی نسلوں کے لئے سنگِ منزل اور چراغِ راہ کا کام دیں۔ پہلے پہل خیال ایک موہوم سا نقطہ ہوتا ہے، پھر وہ پھیل کر ایک ہیولے اور ڈھانچے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ پھر اس میں ایک مشین کی طرح حرکت سے کے لئے کل پرزوں کی جزئیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ پھر وہ ایک قوت ہوتا ہے، اور اپنے وجود کو منواتا اور محسوس کراتا ہے، جو شیئیں کمزور، بے ضرورت اور ناکارہ ہوتی ہیں، نہ وہ مستقل ہوتی ہیں نہ محسوس۔ پس یہی خیالات کا حال بھی ہے۔ انسان ایک ہیولا اور خاکہ ہے۔ خیال اس کی جان ہے اور اس کی قوت متحرکہ۔ تاریخ اقوام و ملل، بادشاہوں، سپہ سالاروں، اور افواج و عساکر کی تاریخ نہیں بلکہ اولادِ آدم کے خیالات کی سرگذشت ہے۔

انسان بابائے خاندان ہوا، یا رئیس قبیلہ ہوا، یا ملک ہوا، یا ملک الملوک ہوا، پھر اس نے ڈیموکریسی، جمہوریت، اشتراکیت وغیرہ کو وضع اور اپنے لئے پسند کیا۔ اِن میں سے ہر دَور کا آغاز خیال سے ہوا، اور وہ عمل کی صورت اختیار کرتا گیا۔ ارتقاء کا خواہ وہ سیاسی ہو، یا اقتصادی، یا سماجی ہو، یا ادبی ہر جگہ بجائے خود ایک مستقل میدان کارزار ہے جس میں افراد کو ہر ہر معرکہ میں اپنی جان و مال کی بازی لگانی پڑتی ہے، اور جو ہچکچا کے رہ گئے، ان کے عناصر فضائے کائنات میں تحلیل ہو گئے، اور جو آگے کو بڑھتے چلے گئے انہوں نے تاریخ میں اپنے لئے جگہ بنا لی۔ انسانی ارتقاء کے جس ادبی مرحلہ یا دور سے

یہ مضمون متعلق ہے، وہ "ترقی پسند ادب" ہے

"ترقی پسند ادب" کیا ہے؟ یہ کونسی تحریک ہے؟ اس کے محرکات کیا ہیں؟ تاریخ ادب میں اس کا کیا مقام ہے؟ یہ مستحسن اور ضروری ہے یا غیر مستحسن اور بیکار؟ یہی وہ موضوعات ہیں، جن کے مالہ وما علیہ پر ہم کو ایک ناقدانہ اور تفصیلی بحث کرنی ہے۔ "ترقی پسند ادب"، وہ تحریک ہے، جس کی محرک ذہن انسانی کی تنوع اور تجدد پسندی ہے۔ تجدد کا ہر قدم قدامت کے مقابلہ میں اٹھتا ہے اگر قدامت پسندی اس کی سد راہ ہو۔ تجدد قدامت کے خلاف غدر ہے، اور ایک بغاوت، بغاوت جب کامیاب ہو جاتی ہے تو وہ انقلاب کے نام سے ملقب و مشہور ہوتی ہے "ترقی پسند ادب" جس مرحلہ پر ہے، وہ ابھی غدر اور بغاوت کی حدود سے باہر نہیں نکلا ہے، تجدد ذہنی تعینات قدیم سے آزادی چاہتا تھا۔ وہ پرانے قواعد وضوابط سے تنگ آچکا تھا اس کو رسوم و رواج کہن سے تنفر ہو چکا تھا وساتیر اولیں کی اب اس کی نظروں میں کوئی وقعت یا تقدیس باقی نہیں رہی تھی۔ اسی لئے وہ اپنے مظاہرات کے لئے نئی فضاؤں کا طلب گار ہوا ہے۔ وہ اپنے نام و نمود اور اثر و نقوش کے لئے نئے الواح اور نئے پردے تیار کرنا چاہتا ہے، جو قدیم صحائف اور الواح سے یکسر مختلف اور قطعاً جدا نوعیت کے ہوں۔ یہی "ترقی پسند ادب"، کی تحریک اور یہی اس کے محرکات ہیں۔

ہئیت اجتماعیہ کا قیام، اس کے جملہ اجزا اور عناصر ترکیبی کی ایک منظم اور مستحکم یک رنگی، ہم آہنگی اور یک جہتی پر ہے۔ اگر اس زنجیر کی ایک کڑی بھی ٹوٹ جائے یا فرسودہ ہو جائے یا اس میں ایک بے جوڑ کڑی ڈال دی جائے تو نظام اجتماعی میں اسی تناسب سے برہمی اور بے اعتدالی کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں اور جب تک یہ نقص دور نہیں ہو جاتا۔ معاشرہ میں مدوجزر برپا رہتا ہے۔ اگر کسی ملک کی سیاسی تحریک وہاں کے معاشی اور اقتصادی حالات سے ہم آہنگ نہ ہو تو اس ملک میں اختلال کا برپا ہونا یقینی امر ہے۔ اسی طرح اگر ادبی تحریکات اور رجحانات اقتصادی اور سیاسی حالات سے متغائر ہوں تو سماج ایسے ادب یا فنون لطیفہ کو کوئی جگہ نہیں دیتا یہاں تک کہ وہ اپنے آپ کو دوسرے تحریکوں سے ہم آہنگ

نہ کرے۔ اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد
کون کہہ سکتا ہے کہ ترقی پسند ادب کی تحریک
اور اس کے رجحانات غیر ذمہ دارانہ ذہن
و فکر کی تراوشیں ہیں؟ ان بدیہیات کو
سمجھ لینے کے بعد یہ کیسے کہا جا سکتا ہے
کہ "ترقی پسند ادب" تحریک ہے ایک
گروہ خام کی جو سیاسی آزادی سے محروم
و مایوس ہو کر اس طرح کھل کھیلنا چاہتا ہے
بلکہ ماننا پڑتا ہے کہ "ترقی پسند ادب"
کی تحریک چونکہ موجودہ سیاسی اور اقتصادی
فضاء سے یکسر ہم آہنگ ہے، اسی لئے
وہ حد درجہ فطری بھی ہے اور ضروری
بھی اس قدر تسلیم کر لینے کے بعد اب جو کچھ
اعتراض بھی ہو سکتے ہیں اور ہونا چاہئیے
وہ نفس تحریک پر نہیں بلکہ اس کے ظاہری
خط و خال پر، اس کی جان اور روح پر
نہیں بلکہ اس کے ڈھانچہ اور ہیولا اور
قالب پر۔ ان اعتراضات کی گنجایش ابتدائے
آفرنیش سے لے کر آج تک ہر تحریک سے
متعلق رہی ہے، اور کسی تعمیر کا راز بھی
اسی میں مضمر ہے کہ غیر ضروری بعد سے
اور ناکارہ عناصر سے عمارت کو پاک کیا
جائے اور اس میں مال مسالہ اچھے سے
اچھا استعمال ہو۔ ورنہ من حیث الکل کسی
عمارت کا فن کارانہ نقطۂ نظر سے مکمل اور
جاذب نظر ہونا مشکل ہے۔ اگر معمار خراب
ہو تو وہ عمارت خراب ہو گی جو اس کے
دست و بازو کا نتیجہ ہو۔ اس سے یہ تو
ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ خود فن تعمیر ہی ایک
بیکار فن ہے۔

الانسان فطرۃً ضدی، ہٹیلا اور جلد باز
واقع ہوا ہے۔ وہ چونکہ جامع اضداد ہے
اسی لئے وہ تنوع اور تجدد پسند تو ہے،
مگر ساتھ ہی اپنی اشیاء، اسباب اور حقوق
حاصلہ سے یکبارگی دست بردار ہونے پر
راضی نہیں ہوتا، جب تک رفتہ رفتہ
اور بتدریج اس کو اس کا یقین نہ ہو جائے کہ
اس کے قبضہ سے جانے والی چیزوں کا
اُن سے بہتر نعم البدل نہ مل جائیگا اور
انسان کا یہی خوف و خدشہ اس کو قدامت
پسند بناتا ہے۔ اور وہ ہر ہر قدم پر اور
ہر حربہ سے مساعی تجدد کو شکست دینا
چاہتا ہے۔ "ترقی پسند ادب" کی
تحریک اور رجحانات پر اب تک جس قدر
اعتراض اور تنقیدیں ہوئی یا ہو رہی ہیں،
وہ نتیجہ ہیں اسی قدامت پسندانہ ذہنیت کا
مگر چونکہ یہ تحریک ہنوز اپنے اولین مدارج
میں ہے، یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ جو کچھ
اس کے خلاف یا موافق لکھا جا چکا ہے،
وہ کوئی مستقل یا پختہ چیز ہو گی۔

اس تحریک کے علمبرداروں کو ابھی
بہت سے معرکے سر کرنا ہوں گے، ابھی
کئی لڑائیاں لڑنی ہوں گی اور ابھی کئی
کٹھن منازل طے کرنا ہوں گی۔ قدامت پسند
گوشہ سے ان کے خلاف ایک طومار
رطب و یابس مفید اور غیر مفید، تنقید اور
مباحث کا اکھٹا ہوگا اور اکھٹا ہو رہا ہے
تحریک کی کامیابی چاہتی ہے کہ ٹھنڈے
دل اور دماغ کی یکسوئی کے ساتھ
"خذ ما صفا ودع ما کدر" کے اصول پر خاروں کو
ہٹا کے پھول چن لئے جائیں۔ یہ پند رو
نصیحت نہیں بلکہ حقیقت نفس الامر ہے
جو ہو کے رہے گی، اس میں کسی پند گو
اور ناصح کی ضرورت بھی نہیں۔

بیسویں صدی عیسوی کا آغاز ایک
عالمگیر ذہنی انقلاب و بغاوت سے
ہوا۔ اور ہر جگہ ہر ملک اور تمام اقطاع عالم
میں ہوا۔ بارود اور آتشگیر مادہ چونکہ ساری
دنیا میں موجود تھا، چنگاریوں کا اثر آہستہ
آہستہ ایک سرے سے دوسرے سرے
تک برابر ہوتا گیا، نظامات کہن کی بنیادیں
ہلنے لگیں، اور ہیئت اجتماعیہ ہر ملک و
قوم کی تغیر پذیر نظر آنے لگی۔ نئے خیالات
ہر حیثیت و دماغ سے امنڈنے لگے اور
پرانے خیالات کو دریا بُرد کرنا شروع کیا
یہ طوفان خیال کسی خاص حدود جغرافی
میں بند اور محدود نہ رہا بلکہ اس کے جراثیم
ساری دنیا میں منتشر ہو گئے، ایک عالمگیر
جنگ ہوئی مگر چونکہ خیالات کے لئے
وسعت خاطر خواہ پیدا نہ ہو سکی، اسی لئے
دوسری اس سے زیادہ شدید جنگ
لڑی گئی۔ اب بھی نئے خیالات کے لئے
بقدر تناسب جگہ نہیں ملی، اسی لئے کون
کہہ سکتا ہے کہ مستقبل قریب میں اس سے
زیادہ شدید کشمکش نہ ہوگی۔

انسان کے تمام ادارہ جات خواہ
وہ سیاسی ہوں کہ اقتصادی، معاشرتی
ہوں یا ادبی، اس کے اسلاح دفاع اور
ہجوم ہیں۔ انسان جب اپنے حریف سے
معرکہ آرا ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اپنی
صلاحیت اور ضرورت کے لحاظ سے
ہر ہتھیار کو استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ
ساری دنیا میں موجودہ کشمکش اور
حرب عمومی ہیں، ہر آلہ، آلۂ جارحہ کا
کام دے رہا ہے۔

"ترقی پسند ادب" بھی ایک آلۂ
جارحہ ہے جس کا استعمال اس کے علمبردار

کر رہے ہیں۔ یہ زمانہ بتائے گا کہ اس استعمال کے نتائج کیا ہوئے اور کیا ہونگے کیونکہ کسی چیز کی کامیابی اس کے مآل اور انجام سے پرکھی جاتی ہے۔ اور پھر اس امر کو بھی نہ بھلانا چاہیئے کہ یہ آلۂ جارحہ جن ہاتھوں میں استعمال ہو رہا ہے ان کی قوت اور صلاحیت کیا اور کس قدر ہے؟ کیونکہ ہر کامیابی اور عدم کامیابی کا انحصار صلاحیت اور عدم صلاحیت ہی پر تو ہوا کرتا ہے۔

"ترقی پسند ادب" اور اس کے علم برداروں پر اب تک جو اعتراضات اور تنقیدیں ہوئی ہیں ان کا خلاصہ اور ماحصل یہ ہے کہ یہ ایک لغو تحریک ہے، جو ناداں، جاہل، مایوس اور ناکام نوجوان اپنے نام و نمود اور رجعت پسندی کو اخفا کرنے کے لئے اپنا آلۂ کار بنانا چاہتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو متاعِ کہنہ و نو کے اعتبارات اور قدروں سے ناواقف محض ہیں۔ نہ ان کا علمی سواد کوئی وزن رکھتا ہے، نہ ان کی ذہنی نشو و نما کوئی قابل لحاظ چیز ہے۔

کمیٔ علم اور عدمِ واقفیت نے بہکی کھلائے ہیں۔ یہ پرانی تحریرات کسی تحریم اور تقدیس کی معتقد نہیں، نہ ہی اس قابل ہے کہ کوئی ایسی تحریر پیش کرے، جو تقدیس اور تحریم کے لائق مانی جائے جہاں کم علمی اور بد ذوقی ہوگی، وہاں بہانہ تراشی نہ ہو تو اور کیا ہو اس تحریک کو چلانے والے اور بڑھانے والے تمام تر وہی نوجوان ہیں، جن کی اکثریت یا تو جامعات سے ناکام اور محروم نکلی ہے، یا وہ اپنے کردار بد اور زبون عادتوں کی وجہ سے زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئے ہیں بلاشبہ اس میں چند ایسے بڈھے اور پختہ کار بھی نظر آتے ہیں، جنہوں نے ان گمراہ نوجوانوں کا اس لئے ساتھ دیا ہے کہ وہ پرانے فرسودہ دقیانوسی گروہ سے علٰحدہ ہو کر اپنے سر تجدد پسندی کا طرۂ امتیاز لگانا چاہتے ہیں۔ اس تحریک کا اب تک جس قدر کارنامہ جو ضبط تحریر میں مہلک اور گندہ جراثیم کی صورت میں منتشر ہو چکا اور ہو رہا ہے، وہ کچھ نہیں، سوا عریاں ترین فحاشی کے جو نتیجہ ہے ممالک غیر کے ادب کی کورانہ اور نافہمیدہ تقلید کا۔ ان میں جو انقلاب پسند اور بغاوت دوست اہل قلم ہیں وہ جاہل محض اور نرے نقال ہیں۔ یہ کسان پر نظمیں لکھتے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی نے الا ماشاء اللہ کسان کی نہ صحیح حالت دیکھی ہے، نہ اس کی

زندگی کے نشیب و فراز سے واقف ہے
یہ محنت کش مزدور پر خامہ فرسائی کرتے ہیں،
حالانکہ ان میں سے دو تین فی صد نے بھی کبھی
اتنی محنت نہیں کی ہے کہ انہیں آٹھ آنے
مزدوری کا بھی مستحق قرار دیا جائے۔ یہ
سرمایہ داروں کے خود زرخرید غلام اور ان کے
پیسے پر پل رہے ہیں، ورنہ اس ناداری اور
مفلسی میں اور اس زبون حال زمانہ میں
جبکہ قوت لایموت بھی عسیر الحصول ہے۔ یہ
کس طرح ممکن ہے کہ انہیں وسکی اور برانڈی
ہر روز مل جاتی ہے۔ کیا ان حالات کی
تہ میں سرمایہ دار کا، ہاں اسی سرمایہ دار کا،
جس کے قصر و ایوان کی یہ اینٹ سے
اینٹ بجانے پر تُلا اور سادہ محنت کش
عوام کو آمادہ کرتے رہتے ہیں، پیسہ کام
نہیں کر رہا ہے۔ ان کا سب سے زیادہ
سرمایہ ان کی فحاشی ہے۔ اور یہ عین ان
کی صلاحیت، قابلیت اور فطرۃ کے
مطابق ہے۔ گالی اور دشنام کو رنگ دے کر
جزو عبادت بنانا کون مشکل کام ہے رات بھر
عالم سیہ مستی میں ان کی خلوت میں ان کا اپنا
جو عمل رہا ہے، اس کو جلوت میں لانا دشوار
کون امر ہے۔

ان کی شاعری سر تا سر مہمل گوئی اور
یاوہ سرائی ہے، اور ایک بے تکی ہانک کار،
جس کو یہ کنسرے گا گا کر موسیقی اور شاعری
بیک وقت دونوں کے گلے پر چھری پھیرتے
ہیں۔ قافیہ اور ردیف سے آزادی اس
کی غماز ہے کہ ان کی تعلیم مبادیات کی بنا پر بھی
ناقص پڑی ہے۔ یہ سب نہ کر سکنے سے
اعتذارات اور معافیاں ہیں۔ جو ہٹ دھرمی
کے روپ اور رنگ میں پیش کی جاتی ہیں

اوپر کی عبارت میں "ترقی پسند ادب"
کے مخالفین کے اعتراضات کا خلاصہ
پیش کیا گیا ہے۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ
معترضین کے حربے سخت اور کاری
نظر آتے ہیں۔ مقاومت جتنی سخت ہوگی،
کامیابی اسی قدر نمایاں، مستقیم اور قابل ستائش
ہوگی۔ اور پھر اس کو بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ
ہر تجدد پسند فرد یا افراد کی مخالفت ایسی ہی
سخت ہوا کی ہے۔ اگر تحریک کی کوئی اساس
ہے، اور وہ موافق ماحول اور مطابق فضا
و فطرۃ ہے تو اس سے زیادہ سنگین حملے
بھی اس کو سرنگوں کرنے میں کامیاب
نہ ہوں گے۔

مخالفین کے تمام وہ اعتراضات
اور دعاوی کو جو شخصی حملوں سے منزّہ اور
بالاتر ہیں تسلیم کر لینا کوئی جرم نہیں ہے مگر

اِن مخالفین سے کیا یہ پوچھا نہیں جا سکتا کہ
جن چیزوں کی تم حمایت کر رہے ہو، کیا اپنے
وقت میں خود یہی چیزیں ایک بغاوت ایک غدر
اور انقلاب کے اسباب و علل نہیں تھے،
جس ڈگر پر تم اور تمہارے اسلاف سالہائے
دراز سے چل رہے ہیں، کیا وہ کثرتِ عبور
و مرور سے اب بالکل منہدم اور فرسودہ نہیں
ہو چکی ہے؟ کیا اس میں تعمیر و ترمیم کی کوئی
ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیا اس رہ گذر میں
خشکی میں گرد و غبار خاک اور دھول اور تری
میں کیچ اور گندگی تم کو آلودہ نہیں کر دیتی؟ کیا
تم کو اپنے جیب و گریباں کی آلودگی کا احساس
نہیں ہے؟ کیا تمہارا وہ مایۂ ناز صنفِ سخن،
جس کو تم معاملہ بندی کہتے ہو اور جو تمہارے
دلسوختہ کی جان ہے، عریاں ترین فحاشی
نہیں؟ تم نے ریاکاری اور معصیت کاری کو
اپنے دن رات کا مشغلہ بنا لیا ہے، اور
جب یہی اعمال و افعال کسی کی زبان سے
بھولے سے بھی نکل جاتے ہیں تو تم کانوں پر
ہاتھ رکھ لیتے ہو۔

کیا تمہارے قصیدے بھاٹ
بھانڈ اور میراثیوں کو نہیں شرماتے؟ کیا
تمہاری نظمیں، قطعات اور رُباعیات
حسنِ طلب کے آئین اور کثیف مساعی نہیں
ہیں۔ کیا تمہاری غزلوں سے زیادہ کوئی
چیز یا وہ گوئی اور ہرزہ سرائی کی مثال ہو سکتی
ہے؟ کیا تمہارا معشوق ایک ہرجائی اور
ہر اعتبار سے معیارِ انسانیت و آدمیت سے
کم کوئی اور وجود ہوتا ہے؟ کیا تمہاری خواہشات
وصل کوئی مقدس بغلگیری یا کوئی متبرک
معانقہ کے لئے ہوا کرتی ہیں؟ تمہاری
ہجر و فراق کی داستانوں میں کونسی چیز
حیا اور شرم پر مبنی ہوتی ہے۔ جب کہ
تمہارا معشوق ہمیشہ کسی اور کے بَر میں ہوتا ہے۔
تم میں سے کتنے علم عروض سے سرسری
طور ہی سے سہی مگر واقف ہیں؟ تمہارا
مبلغ علم کیا ہے؟ وہی چند مبادیاتی کتابیں،
جنہیں تم کو ایک ایسے عالم میں جبکہ تم
طوطے سے زیادہ کوئی جانور نہیں ہوتے
رٹا دی جاتی ہیں، جس کی ریس تم عمر بھر
سمجھے بے سمجھے کرتے رہتے ہو۔
تمہاری ذہنی نشو و نما اُسی دن ختم نہیں
ہو گئی جب کہ تم نے چند ٹکوں کے عوض
اپنے ذہن کو فروخت کر دیا۔ اس کے
بعد پھر تم سے اور تمہارے طبقہ سے
سوا کیچڑ اچھالنے کے کوئی اور توقع
ہی بے سود ہے۔ بے شبہ تم نے
حمد اور نعت اور منقبت کو ذریعۂ نجات
سمجھ رکھا ہے، مگر کیا یہ بھی اسی قسم کی ایک
کوشش نہیں ہے کہ:-

حق را بہ سجودے و نبی را بدرودے

دام تزویر میں پھنسا کر اپنے سیاہ اعمال نامہ کو یکسر سفید کرا لیا جائے۔ کیا تم کو کسب حلال کا ادعا ہے؟ کیا تم پست ہمت اور دوں فطرتی کی وجہ سے محاسن اور جزارتِ اخلاق سے عاری نہیں ہو۔ کیا تم سماج کے لئے اپنی موجودہ حالت میں ہر اعتبار سے ایک جذامی کی طرح بلائے بے درماں نہیں ہو۔

تم جس نثر نویسی پر نازاں ہو کیا وہ دفتری نہج مراسلت سے کوئی اور جدا چیز ہے؟ ھکذا و ھکذا۔

غرض یہ لفظی جنگ جاری ہے، اور اس سے فریقین میں کسی کا بھی نہ کوئی فائدہ ہوا نہ کچھ نقصان۔ ہر تحریک کی ابتداء اسی طرح سے ہوا کرتی ہے۔ جب تک تحریک کو کامل فروغ نہیں ہو جاتا، اور وہ ایک مستحکم اور مستقل صورت اختیار نہیں کر لیتی، یہ جنگ بہر طور لڑی جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ وقت آتا ہے جب کہ دونوں میں سے ایک فریق سپر ڈال دیتا ہے اور گھٹنے ٹیک دیتا ہے۔ ابھی یہ منزل دور بہت دور ہے، اور مستقبل اس کا فیصلہ کرے گا کہ فتح و شکست کس فریق کے مقدر میں لکھی ہے۔

اب ہم کو دنیائے ادب اور فنون لطیفہ کی اُن تمام تحریکات کا ایک تفصیلی جائزہ لینا ہے، جو ہر قرن اور صدی کے آخر یا آغاز پر شروع ہوئیں اور تاریخ ادبیات و تاریخ فنون لطیفہ میں اپنے کیا نقوش و اثرات چھوڑے۔

(باقی دارد)

عمر خیام اور فلسفۂ حیات

از جناب سید غلام خواجہ صاحب ذوقی بی۔ اے (عثمانیہ)

سوانح عمری خیام

سرزمین ایران کا مشہور فلسفی شاعر غیاث الدین ابو الفتح عمر خیام گیارھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں بمقام نیشاپور پیدا ہوا۔ عمر خیام کی صحیح تاریخ پیدائش کا ذکر کسی تذکرہ میں موجود نہیں ہے، اور یہ مسئلہ اختلافات سے خالی نہیں۔ ڈاکٹر سید سلیمان ندوی نے اپنی کتاب "خیام" میں اس کی تاریخ ولادت پر کافی تحقیق کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال سنہ ۴۳۹ھ ہوگا۔ اس کی تاریخ پیدائش کے متعلق سوامی گوبند اتربھا (مسٹر، وی، یم، داتار وظیفہ یاب مددگار معتمد فینانس حکومت سرکار عالی) نے اپنی کتاب (The Nectar of Grace) کے مقدمہ میں بڑی جانفشانی سے دلچسپ تحقیق کی ہے۔ علم نجوم کے قاعدہ سے خیام کی پیدائش کے طالع کو جسے ابوالحسن بیہقی نے اپنی "تاریخ الحکماء" میں درج کیا ہے، ہندوستان کے مشہور رمالوں اور نجومیوں سے حل کروانے کے بعد بتایا ہے کہ عمر خیام ۱۸ - مئی سنہ ۱۰۴۸ء م سنہ ۴۴۰ھ کو طلوع آفتاب کے وقت نیشاپور میں پیدا ہوا۔ اس کی ابتدائی تعلیم بلخ میں رئیس الحکماء ابو حامد ناصر الدین محمد بن منصور کے حلقۂ درس میں ہوئی اور اس نے سترہ سال کی عمر میں مختلف علوم میں مہارت پیدا کرلی (۱۸) سال کی عمر میں اپنے عزیز والد کے سایۂ سرپرستی سے محروم ہو کر کچھ عرصہ تک مالی پریشانیوں میں زندگی بسر کی۔ آخرکار قاضی القضاۃ ابوطاہر عبدالرحمٰن بن احمد کے سایۂ عاطفت میں اطمینان کا سانس لیا۔ رسالۂ جبر و مقابلہ کو اسی قاضی کے نام معنون کیا ہے اور قاضی موصوف ہی کی سرپرستی میں خیام پردۂ گمنامی سے نکلکر میدان شہرت میں گامزن ہوا۔ بلخانی شہزادہ خاقان شمس الملک سے بھی اس کا تعارف ہوا

جس کی وساطت سے وہ ملک شاہ سلجوقی کے
دربار میں باریاب ہو کر ندیم کے عہدہ پر مامور ہوا
اور رفتہ رفتہ طبیب شاہی کے بلند مرتبہ تک
پہنچا۔ ملک شاہ سلجوقی نے عمر خیام کی علوم
ریاضی اور نجوم میں مہارت تامہ اور غیر معمولی
قابلیت کے مد نظر اصفہان کی رصد گاہ کا
افسر اعلیٰ مقرر کیا اور اس وقت اس کی عمر
صرف (۲۶) سال تھی۔ اسی زمانہ میں اُس نے
علم ہندسہ پر ایک رسالہ تصنیف کیا اور
مروجہ تقویم میں اصلاح کے بعد "تقویم جلالی"
کا رواج دیا۔ بلحاظ تبحر علمی وہ ذکاوت خیام
اپنے دور میں بوعلی سینائے ثانی سمجھا جاتا تھا۔
شہرزوری کے قول کے مطابق خیام قرآن،
حدیث، تاریخ اور ریاضی میں مہارت رکھنے
کے علاوہ رمل اور نجوم میں بھی کامل دستگاہ
رکھتا تھا۔ رصدگاہ کی مصروفیات، ندیم اور
شاہی طبیب کی خدمات کی انجام دہی نے
اُس کو عام لوگوں سے دور رکھا۔ یہی وجہ ہے
کہ اس کے معدودے چند شاگرد ہیں جن
میں نظامی عروضی سمرقندی مصنف "چہار مقالہ"
اور عبداللہ میانجی مصنف "زبدۃ الحقایق"
بہت مشہور ہیں۔ تینتیس سال کی عمر میں اس نے
مابعد الطبیعیات کی جانب توجہ کی اور
اصفہان میں ابن سینا کے ایک رسالہ کا
فارسی میں ترجمہ کیا۔ ابو ناصر بن عبدالرحیم نسوی کے

ان مشکل سوالات کے جوابات دیئے جو
مابعد الطبیعیات سے متعلق تھے۔ اسی عمر میں
وہ شاعری میں بھی کمال حاصل کر چکا تھا۔
اس کی شاعری کے چرچے اطراف و اکناف
میں ہو رہے تھے۔ اور وہ ایک حد تک اپنی
رندانہ اور آزاد شاعری کی وجہ سے بدنام
خلائق ہو چکا تھا۔ چنانچہ وہ خود اپنی ایک
رباعی میں اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

بدنامی من ز عرش و کرسی بگذشت
وین عمر عزیز نیز از سی بگذشت
فی الجملہ خوشی نیست اگر دست دہد
صد کاسہ بیا پے کہ عروسی بگذشت

چونکہ عمر خیام فلسفہ میں بوعلی سینا کے
مکتب خیال سے دلچسپی رکھتا تھا۔ اس لئے
اشعری مکتب خیال سے تعلق رکھنے والوں نے
اس کی مخالفت شروع کی جو اس زمانہ میں
شاہی درباروں میں رسوخ اور اثر پیدا
کر رہے تھے لیکن عمر خیام نے اس کی پرواہ
نہیں کی اور وہ نہایت آزادی کے ساتھ
ان پر لعن طعن کیا کرتا تھا کیونکہ اشعری
گروہ مذہبی اصولوں میں روایت کو درایت
کے مقابلہ میں قابل اعتماد اور ترجیح سمجھتا تھا
ملک شاہ سلجوقی کے انتقال کے بعد
خیام کو سلجوقی دربار کی سرپرستی سے محروم
ہونا پڑا۔ کیونکہ اس کے جانشین خیام کے

قدر داں نہ تھے۔ البتہ فخر الملک بن نظام الملک نے اُس کو اپنے پاس قدر و منزلت کیساتھ رکھا۔ عمر خیام نے اُس کے لئے فارسی میں مابعد الطبعیات کے موضوع پر ایک رسالہ تصنیف کیا جس کا نام کلیات وجود مشہور ہے آخر کار اس کے آزاد خیالات نے مخالفین کو موقعہ دیا کہ وہ اس کے مذہبی عقاید و نظریہ کے متعلق غلط افواہیں پھیلائیں حتیٰ کہ اس کو عام طور پر کافر و ملحد سمجھا جانے لگا چنانچہ وہ خود کہتا ہے:۔

با من تو ہر آنچہ گوئی از کین گوئی
پیوستہ مرا ملحد و بیدین گوئی

من معترفم ہر آنچہ ہستم لیکن
انصاف بدہ ترا رسد کیں گوئی

وہ مخالفین کے اس پروپگنڈے سے بیحد متاثر ہوا۔ فریضہ حج کی ادائی کے لئے مکہ معظمہ پہنچا۔ حج سے واپس ہو کر اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور عوام سے بالکل کنارہ کش ہو گیا۔

بقول نظامی عروضی، خیام نے اپنے مقام تدفین کی پیش گوئی انتقال سے کچھ سال قبل یعنی ۵۰۶ھ میں کی تھی۔ آخر عمر تک وہ تندرست رہا۔ کہا جاتا ہے کہ زندگی کے آخری دن، صبح سویرے وہ بوعلی سینا کی کتاب الشفاء کا مطالعہ کر رہا تھا مطالعہ کے دوران میں جب وہ وحدت اور کثرت کے باب پر پہنچا تو اُس نے اپنا خلال کتاب میں رکھ دیا، چند سمجھ داروں کو طلب کر کے وصیت کی اور تمام دن روزہ رکھا۔ رات میں عشاء کی نماز کے بعد اس نے بارگاہ ایزدی میں سر بسجدہ ہو کر نہایت عجز و انکساری کیساتھ کہا "خدایا! تو جانتا ہے کہ میں نے حسب مقدور تجھے پہچاننے کی کوشش کی ہے۔ تو مجھے معاف کر میں نے تجھے جس قدر بھی جانا وہی تیرے حضور میں میرا وسیلہ ہے۔" یہ کہتے ہوئے اس نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ گورستان حیرہ کے بیرونی حصہ میں تدفین عمل میں آئی۔ اُس کے سن وفات کی نسبت بھی عام طور پر اختلافات موجود ہیں۔ ڈاکٹر سید سلیمان ندوی نے فاضلانہ تحقیق و تدقیق کے بعد اپنی کتاب "خیام" میں اس کی وفات کا سن ۵۲۶ھ دریافت کیا ہے جو قابل تسلیم قرار دیا جا سکتا ہے۔

تصانیف عمر خیام

عمر خیام نے فارسی اور عربی زبانوں میں متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن میں رسالہ مکعبات، رسالہ جبر و مقابلہ، زیچ ملک شاہی، میزان الحکم رسالہ کون و تکلیف، رسالہ فی کلیات الوجود، اور

خیام اگر باده پرستی خوش باش ❁ با لاله رخی اگر نشستی خوش باش

چون عاقبت کار جهان نیستی است ❁ انگار که نیستی چو هستی خوش باش

(خیام)

رباعیات نہایت مشہور ہیں۔

خیام کی شاعری اور فلسفہ حیات

دُنیا کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ انسان اپنے ماحول سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اسی اصول کے پیش نظر اب ہم ایران کے اُس دَور کا جائزہ لیتے ہیں جبکہ عمر خیام نے اس دنیا میں پہلی مرتبہ آنکھیں کھولیں تاکہ ہم کو بخوبی اندازہ ہو سکے کہ عمر خیام کی شاعری پر کس ماحول کا اثر مرتب ہوا اور وہ اپنے ماحول سے کس حد تک متاثر ہے۔

عمر خیام ازمنۂ وسطیٰ میں اُس وقت پَیدا ہوا جبکہ بغداد میں خلافت عباسیہ کا دَورِ دورہ تھا اور فلسفہ کو عروج حاصل تھا اس لحاظ سے اگر ہم اُس کو فلسفیانہ دور سے متاثر پاتے ہیں تو کوئی تعجب خیز امر نہیں ہے۔ ایک طرف تو علم تصوف تمام اسلامی ممالک پر اثر انداز تھا تو دوسری طرف عقل و دانش کے خزانے جو قدیم یونان اور ہندوستان کی مِلک تھے شہر بغداد میں لائے گئے تھے جو اُس زمانہ کی مہذب دُنیا کا مرکز تھا۔ اس طرح مشرق اور مغرب کے فلسفہ کا مِلاپ ہوا۔ اس امتزاج نے عام طور پر عوام کے خیالات میں انتشار کی لہر دوڑا دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اتحاد کی جانب مائل ہونے لگے۔ اس خطرہ کو محسوس کرکے ایک نئے مکتب خیال کی جماعت ظاہر ہوئی جس کو متکلمین کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ متکلمین سے مراد وہ جماعت ہے جو خدائے واحد کو مانتی تھی اور اپنے منطق کے اصول پر اس کے وجود کو منواتی تھی۔ صوفی اور متکلمین دونوں طبقے اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ کائنات کی تمام چیزوں کا منبع ذاتِ خداوندی ہے جس سے وہ ظہور میں آئی ہیں اور جس کی جانب وہ عود کریں گی۔ اِن دونوں مکاتیب خیال کا مقصد عالمگیر اخلاقیات اور آپس میں ہم آہنگی کا درس دینا ہے۔ اِن دونوں گروہوں میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ صوفیاء کے گروہ نے فلسفہ کی تعلیم مذہب اور اخلاق کے روپ میں دیا تو متکلمین نے مذہب اور اخلاق کو فلسفہ کی صورت میں پیش کیا۔ "قنوطیت" صوفیاء کی تعلیم کا نتیجہ ہے جو یہ عقاید رکھتے ہیں کہ کائنات کی اس مسلسل نیرنگیوں کے پردہ میں ایک دائمی حقیقت نہیں ہے بلکہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ جلوہ افروز ہے اور کائنات کی باقی تمام چیزیں وہم و فریب کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ عمر خیام بھی ان خیالات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا جیسا کہ اُس

دَور کے بڑے بڑے فلاسفہ متاثر ہوئے

خیاّم نے اپنی رباعیات کے ذریعہ انسانیت کا درس دیا۔ اُس نے اُن وحشیانہ جذبات اور برتری کی اس کشکش کی روک تھام کی جو اُس زمانہ میں سرزمین ایران میں عام طور پر پھیلی ہوئی تھی اور جو نتیجہ تھی اس رزمیہ شاعری کا جو فردوسی اور دوسرے شعراء کی وجہ سے سارے ملک پر اثر انداز تھی۔

بعض حضرات نے خیام کی شاعری اور اس کے فلسفہ کو بیکار اور معمولی قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا نام عرصہ دراز سے اب تک زندہ ہے اور اس کی شاعری نے دنیا میں ہزاروں ایسے مفکر انسانوں کو ابھارا جو اس سے صدیوں بعد پیدا ہوئے اور جن کے مذہبی عقائد اور معاشرتی طریقے اُس سے بالکل مختلف تھے۔ یہی حقیقت یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ وہ ایک لازوال زندگی کا مالک تھا اور اس کی شاعری میں ایسی خصوصیت موجود ہے کہ ہر اس فرد کو جو فارسی زبان یا دنیا کی کسی زبان میں جس میں کہ اس کی رباعیات کا ترجمہ موجود ہے پڑھ سکتا ہو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

خیاّم کی شاعری کا بغور مطالعہ کریں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس نے دنیا کے متعلق دو اہم سوالات "یہ دنیا کیوں بنی" اور "اس کا انجام کیا ہوگا"؟ پر خود غور و خوض کیا اور خاص نتائج اخذ کئے ظاہر ہے کہ یہ سوالات کس قدر مایوس اور پریشان کن نوعیت کے ہیں جن کا حل انسانی قدرت اور دسترس سے باہر ہے۔ اُس نے حیات و ممات جیسے اہم مسئلہ کے ساتھ ذات باری تعالیٰ اور ابدیت، دنیا اور اور آخرت کے مسائل پر بطور خاص توجہ کی ہے چونکہ فطری طور پر آزاد، فلسفیانہ اور رندانہ طبیعت پائی تھی، اس لئے اس نے ان اہم مسایل پر ذاتی خیالات کا اظہار کیا۔ جو مسلمہ اعتقادات کے خلاف سراسر اعلان بغاوت سمجھے گئے۔ اس کی طبیعت میں فطری طور پر قنوطیت کا احساس موجود تھا۔ اس نے زندگی کی شاہراہ پر صرف نشیب و فراز، تاریکی و بدبختی کو محسوس کیا، پھر تو لازمی طور پر اس نے اسی دنیا کو آخرت کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی "کل" کی نسبت "آج" کو غنیمت سمجھا اور زندگی کی مختصر گھڑیوں کو بے خودی و مدہوشی میں گذارنے کو اپنا مسلک قرار دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں

شراب اور ساقی، جام و سبو اور خرابات کا بار بار ذکر موجود ہے لیکن علم تصوف سے دلچسپی رکھنے والے حضرات ان کے اصطلاحی معنی سے بخوبی واقف ہیں۔ ظاہر بین حضرات کی دانست میں اس کے ان خیالات کی رو مذہب اسلام کے مسلمہ اعتقادات کے خلاف ٹکرانے لگی۔ یہی سب سے بڑا سبب ہے کہ کیوں عمر خیام کا نام ایرانی ادب میں لاپروائی کے نذر ہو گیا، جبکہ حافظ کا نام بار بار احترام سے لیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کے کلام میں بھی، ساقی، شراب اور میخانہ کا ذکر موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام نے اپنے ضمیر سے بد دیانتی نہیں کی اور وہ تمام لوگوں سے بھی اسی طرح کی توقع رکھتا تھا۔ اس نے خدا، دنیا، عقبیٰ، آزاد خیالی، فنا و بقا اور احتیاج جیسے عنوانات پر نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جس کا انجام یہ ہوا کہ اس کے ہم عصر اور ساتھی اس کو شک و شبہ کی نظروں سے دیکھنے لگے حتیٰ کہ اس کے گلے میں کفر و الحاد کا طوق پہنا دیا۔ مذہبی دیوانگی اور واعظانہ تعصب کی وجہ سے جو ہر ملک اور ہر دور میں کارفرما رہے ہیں۔ عمر خیام کی رباعیات عرصہ دراز تک گوشۂ گمنامی میں پڑی رہیں اور ان کا ترجمہ دنیا کی دوسری زبانوں میں بہت عرصہ بعد ہوا۔ انگریزی زبان میں خیام کی رباعیات کے ترجمہ کا سہرا فٹز جیرالڈ (Fitzgerald) ———— کے سر ہے۔ جس کی پہلی اشاعت ۱۸۵۹ء میں ہوئی تھی۔

عمر خیام کی اکثر و بیشتر رباعیات میں دنیا کے فانی اور حیات ناپائیدار کے مضامین مختلف پیرایہ اور انداز میں ادا ہوئے ہیں۔ اس سے اس کی افتاد طبیعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ دنیا اور زندگی کو نہایت مایوس نظروں سے دیکھتا ہے اس کے دل و دماغ پر اداسی چھا جاتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ زیادہ تر "قنوطیت" کی جانب مائل ہے۔ فلسفہ قنوطیت سے انسان کو اس کا حقیقی رتبہ نظر آتا ہے اور اس کا تعلق اس وسیع کائنات کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے جس کا وہ ایک حقیر جزو ہے۔ زندگی اور اس کے اہم مسائل کے متعلق خیام نے نہایت بلند پایہ خیالات کا اظہار کیا ہے اور یہ ایسے اہم مسائل ہیں جن کا عقدہ آج تک نہیں کھل سکا اور نہ شاید آئندہ کسی زمانہ میں بھی ان کا حل ممکن ہو۔ تقریباً (۹۰۰) سال ہوئے کہ ایران کے اس فلسفی شاعر نے

حیات ناپائدار، زمانہ کی ابدیت، مخلوقات کے
جبر و اختیار اور تخلیق کائنات کے منشاء کو
اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا تھا۔ اس کی
وفات کے بعد سے اب تک یہ مادی
دنیا اپنی نت نئی نیرنگیوں کی وجہ سے اس
زمانہ کی دنیا سے بالکل مختلف ہوگئی ہے۔
علم و فن نے بے شمار خزانے اگل دئے ہیں
اور سائنس کی بدولت کائنات کے لاتعداد
مسائل حل ہوچکے ہیں۔ تاہم وجود کا راز،
زندگی کے مسائل، تخلیق کائنات کا سبب اور
مقصود اور اس کا انجام ایسے سربستہ راز
ہیں جو موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی مفکر دماغوں
کے لئے پریشانی کا موجب بنے ہوئے ہیں
اس لئے دنیاوی فخر و مباہات کو چھوڑنے کی
ترغیب دی، دنیا میں حکومت یا دولت کے
نشہ میں چور لوگوں کے لئے اور اُن لوگوں کیلئے
جو اپنی عقل و فراست پر نازاں ہیں وہ پیغام
سناتا ہے کہ حکومت اور دولت چند روزہ
ہے انسانی عقل کبھی بھی ایک مرکز پر مجتمع
نہیں ہوسکتی۔ اس نے اس جنت جیسی دنیا
کو ناپائدار کہہ کر اُس کی قدر و قیمت انسانی
نظروں سے گرادی۔ اس کی دوربین نظریں
ہمیشہ دنیا کے انجام پر لگی ہوئی تھیں۔ اور
ظاہر ہے کہ دنیا اور زندگی کا انجام کس قدر
مایوس کن ہے۔ کیا کوئی عقل سلیم رکھنے والا
انسان فنا پذیر زندگی پر مر سکتا ہے اسی لئے
اس نے شاعرانہ انداز میں دنیا کی بے ثباتی کو
ہمارے دلوں پر نقش کرنے کی کامیاب
کوشش کی۔ جو لوگ اس کو رجائی اور اسکی
شاعری کو سرمایۂ عیش سمجھتے ہیں۔ اُس کے
ساغر و مینا اور بادہ و ساقی کو حقیقت میں
مادی ساغر و مینا اور بادہ و ساقی مراد
لیتے ہیں تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ ان کی نظر میں صرف
سطح پر ہیں اور وہ اُس کے عمیق فلسفیانہ
خیالات کی تہ کو نہیں سمجھ سکتے۔ عمر خیام نے
تصوف اور فلسفہ کے امتزاج سے اپنی
شاعری کو دو آتشہ بنا دیا ہے۔ ہمارے
ان خیالات کی وضاحت کے لئے عمر خیام
کی چند رباعیات کو مع تشریح درج کرتے
ہیں۔ جس سے اس کی افتاد طبیعت کا بخوبی
اندازہ ہوگا۔

عمر خیام کو کافر و ملحد قرار دینے والوں
نے اپنی تنگ نظری کی وجہ سے اُس کے
کلام کا بغور مطالعہ نہیں کیا۔ اس کی رباعیات
سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک پکا مسلمان اور
سچا خدا پرست تھا۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے
متعلق اس کا عقیدہ ملاحظہ ہو:۔ رُباعی

جز ہست خدائیست یقین می دانم
از دفتر کائنات این می خوانم

آں چرخ فلک کہ ما درو حیرانیم ❁ فانوس خیال ازو مثالے دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس ❁ ماچوں صوریم کاندرو گردانیم

(خیام)

چون دیدۂ دل بنور حق بینا شد
شد ظلمت کفر محو در ایمانم

وہ ذات رب العزت کا ذکر بڑی عظمت اور محبت سے کرتا ہے۔

خون از فراقت جگرے نیست کہ نیست
شیدائے تو صاحب نظرے نیست کہ نیست
با آنکہ نداری سر سودائے کسی
سودائے تو در ہیچ سرے نیست کہ نیست

زمان و مکان سے محیط دنیا کی حجاب ہر دور میں انسانی توجہ مبذول رہی ہے۔ کائنات کے راز کو سمجھنے کی ہر صاحب فہم وادراک نے اپنی اپنی بساط بھر کوشش کی ہے مختلف اشخاص کے مختلف نظریوں نے نئے نئے علوم اور تحقیقات کی شاہراہیں کھول دی ہیں۔ اس خصوص میں فلسفہ اور سائنس کی مساعی اب تک جاری ہیں عمر خیام نے بھی کائنات اور کائنات کی موجودات کے متعلق اپنا خیال اس طرح ادا کیا ہے۔

آن چرخ فلک کہ ما در و حیرانیم
فانوس خیال از و مثالے دانیم
خورشید چراغ داں و عالم فانوس
ما چوں صوریم کاندرو گردانیم

خیام کے نزدیک زمانہ ایک ظالم اور ستمگر ہے جو دنیا میں عالمگیر انقلاب اور مصیبت پیدا کرنا جانتا ہے کہتا ہے۔

گراسپ و براقمست وگر فیروزہ
مغرور مشو بدولت دو روزہ
از قہر فلک ہیچ کسی جاں نبرد
امروز سبو شکست و فردا کوزہ

عہد شباب میں موسم بہار اور جشن نوروز کی مسرتیں خیام کے لئے وجد آفریں اور سرمایۂ نشاط ضرور تھیں۔ چنانچہ ملک شاہ سلجوقی کی بستانی ضیافتوں کے موقعوں پر اس نے جو رباعیات لکھے ہیں وہ طربیہ جذبات کی حامل ہیں۔ جن میں مادی اثرات کے ساتھ ساتھ تصوف اور فلسفہ کا عجیب و غریب امتزاج موجود ہے ملاحظہ ہو۔

امروز ترا دسترس فردا نیست
واندیشۂ فردات بجز سودا نیست
ضائع مکن ایں دم ار دلت شیدا نیست
کین باقی عمر را بہا پیدا نیست

موت کے خیال نے خیام کو دنیاوی تفکرات سے لاپرواہ اور آزاد بنا دیا تھا وہ سمجھتا تھا جبکہ امیر او رغریب، بادشاہ اور فقیر سب ہی کو موت کا منہ دیکھنا ہے تو پھر دنیاوی دولت سے کیا حاصل ہو کوئی ہزار سال بھی زندہ رہے تو کیا فائدہ ہو کس انداز سے کہتا ہے۔

عمر تو چہ دو صد و چہ سی صد چہ ہزار
زین کہنہ سرا بروں برندت ناچار

گر پادشہی وگر گدائے بازار
این ہر دو بیک نرخ بود آخر کار

اس لئے انسان کو ہر حال میں خوش رہنے کی کوشش کرنے کے لئے وہ نصیحت کرتا ہے

نے رونق گل ہائے چمن خواہد ماند
نے قیمت در ہائے عدن خواہد ماند
خوش باش کہ در دور جہان فانی
نے نام تو و نشان من خواہد ماند

عمر خیام کے نزدیک دنیاوی خواہشات کا لامتناہی سلسلہ ہی تکالیف کی اصل ہے۔ زندگی میں عیش و عشرت اور رنج والم کا انحصار سب کچھ قضا و قدر پہ ہے اور یہ امور انسانی طاقت سے باہر ہیں کہتا ہے

ایزد چو نخواست آنچہ من خواستہ ام
کی گردد راست آنچہ من خواستہ ام
گر جملہ صواب ست کہ او خواستہ است
پس جملہ خطا ست آنچہ من خواستہ است

اس طرح وہ تقدیر کو تسلیم کرتا تھا اور یہ سمجھتا تھا کہ نوشتۂ تقدیر مٹ نہیں سکتا اس لئے ہماری جد و جہد فضول اور لاحاصل ہے:۔

اے دل چو حقیقت جہان ہست مجاز
چندیں چہ بری خواری ازین رنج دراز
تن را بقضا سپار و با درد بساز
کین رفتہ قلم ز بہر تو ناید باز

اُس کا عقیدہ تھا کہ انسان کو جس حال میں بھی اس کی زندگی بسر ہو رہی ہو قانع رہنا چاہیئے رزق اور عمر، قسّام ازل کے ہاتھ میں ہے:۔

چون رزقِ تو آنچہ عدل قسمت فرمود
یک ذرہ نہ کم گشت و نخواہد افزود
آسودہ ز ہر چہ ہست می باید شد
آزادہ ز ہر چہ ہست می باید بود

وہ اس کو بھی تسلیم کرتا تھا کہ مادہ پرست انسان مادیات کی دنیا پر قبضہ و تصرف حاصل کرنے کی دُھن میں انسانیت کے جوہر کو تباہ کر دیتا ہے اس لئے اُس نے انسانوں کو روحانیت کی جانب متوجہ کیا اور انہیں دنیاوی الجھنوں سے دور رہنے کے لئے کس دلکش انداز میں نصیحت کی ہے:۔

اے گشتہ شب و روز بدنیا نگران
اندیشہ نمی کنی تو از روز گران
آخر نفسے بہ بین و باز آئی بخود
کایام چگونہ می کنند با دگران

تو آمدۂ بہ پادشاہی کردن
با خویشتن آئی زین تباہی کردن
چیزے نہ بدی دہی و نباشی فردا
پیدا ست کہ امروز چہ خواہی کردن

خدائے تعالیٰ کے فضل وکرم کو حاصل
کرنے کی خاطر انسان کے لئے یہ ضروری
ہے کہ وہ اپنے نفس کو پاک و صاف رکھے
ہماری نظریں، ہمارے کان اور ہماری
زبان ایسے ذرائع ہیں جو ہمارے پاک دل کو
دنیا کی لغویات میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ اس لئے
انسان کو ان پر قابو رکھنا چاہیئے۔

در عالم جان بہ ہوش می باید بود
در کار جہاں خموش می باید بود
تا چشم و زبان و گوش بر جا باشد
بے چشم و زبان و گوش می باید بود

انساں فکر فردا اور غم ماضی کو اپنے دل میں
جگہ نہ دے۔ یہ وہ گھن ہے جو زندگی کو
اجیرن بنا دیتا ہے۔ بہتر تو یہی ہے کہ انسان
ان دونوں کو دل سے فراموش کر دے۔
عمر خیام نے کیا ہی خوب کہا ہے۔

از نامدہ رنج مکن چہرۂ خویش
وز آمدہ ما آب مکن زہرۂ خویش
بر دار ز دنیائے دنی بہرۂ خویش
زان پیش کہ دہر بر کشد دھرۂ خویش

رنج و مصیبت میں خوش رہنا عین بندگی
کی شان ہے۔ انسان کو رنج و مصیبت میں
دنیا بھر کی برائیاں اپنی جانب کھینچنے کی کوشش
کرتی ہیں۔ آدمیت اور جرأت کا تقاضہ
یہ ہوتا ہے کہ وہ ان برائیوں سے احتراز
کرے۔ حرص و طمع کو اپنے نزدیک پھٹکنے
نہیں دینا چاہیئے۔ یہ وہ بلا ہے کہ انسان کو
گمراہی کے راستہ میں ڈالکر خدا کا بھی منکر
بنا دیتی ہے۔

بادرد بساز تا دوائے یابی
از رنج منال تا شفائے یابی
می باش بوقت بے نوائی شاکر
تا عاقبت الامر نوائے یابی

خاموش زندگی گزارنا اور دست تعدی
دراز نہ کرنا انسانیت کا شیوہ ہے۔ سوسن
اور سرو شہرت کس لئے ہے اس کی وجہ
عمر خیام کی زبان سے سنیئے۔

دانی زچہ روی افتاد است وچہ راہ
آوازۂ سرو و سوسن اندر افواہ
کین دارد دہ زبان ولیکن خاموش
وان راست دو صد دست ولیکن کوتاہ

خاموشی اور گمنامی کے عالم میں زندگی بسر
کر کے بغیر کسی نمود و نمائش اور سامان فخر و
ناز کے دنیا سے رخصت ہونا خیام کے
خیال میں ایک اچھی زندگی ہے۔ دنیاوی
طول اور نام آوری ہیچ ہے کیونکہ دنیا
اور اس کی تمام چیزیں حادث اور ناپائیدار
ہیں۔

اے بے خبر از کار جہان، ہیچ نہ
بنیاد بہ باد است ازان، ہیچ نہ

شد صد وجود در میان دو عدم
نیکو بنگر کہ در میان ہیچ ئیٔ

تخلیق کائنات اور انسان کی افضلیت کو
کس عمدہ پیرایہ میں بیان کیا ہے۔

مقصود ز جملہ آفرینش ماییم
در چشم خرد جوہر بینش ماییم
این دائرہ جہان چو انگشتری است
بے ہیچ شکے نقش نگینش ماییم

شراب معرفت کے دلدادہ خیام نے
معرفت الٰہی کو تخلیق آدم کا مقصود قرار
دیا ہے۔

ساقی می معرفت مرا اکرمت ست
در مشرب بے معرفتان معصیت ست
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ
مقصود ز آدمی ہمیں معرفت ست

خیام اپنے بادہ پرست ہونے پر خوش نصیبی
تصور کرتا ہے۔ اس کے میخانۂ معرفت
میں جب تک کوئی انسان اپنی خودی اور
نفس کو فنا نہ کر دے اس وقت تک اس کو
داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔
اس میخانہ کی شراب سے فیض یاب
ہونے والے صرف خدائے تعالیٰ کے
شیدائی اور دیوانے ہی ہیں جو دنیا میں
رہتے تو ہیں لیکن پھر بھی دنیا سے
بیگانہ ہیں۔

آمد سحرے ندا ز میخانۂ ما
کای رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پر کنیم پیمانہ ز مے
زان پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما

وہ بخوبی جانتا تھا کہ ایک معصیت کوش
انسان کے لئے اگر کہیں سہارا مل سکتا ہے
تو وہ صرف خدائے تعالیٰ کی رحمت بے
پایاں ہے۔ خالق کائنات اور جل جلالہٗ کی
بارگاہ سے کبھی مایوس نہ ہونا چاہئیے۔

باز آ، باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ
گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
این درگہ ما درگہ نومیدی نیست
صد بار تو گر توبہ شکستی باز آ

خیام کو خداوند کریم کی بخشش اور اس کے
رحم و کرم پر کامل بھروسہ ہے، وہ
گنہگار ہونے کے باوجود بخشایش کی
توقع رکھتا ہے۔ اس کی رحمت سے
وہ مایوس نہیں۔ اس نے اپنے گناہوں
سے توبہ کی ہے لیکن اس توبہ میں کہیں
شان بندگی کی جھلک ہے تو کہیں رندانہ
گستاخی کا انداز نمایاں ہے مثلاً۔

ناکردہ گناہ در جہاں کیست بگو
آں کس کہ گناہ نہ کرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی
پس فرق میان من و تو چیست بگو

یارب من اگر گناہ بیحد کردم
بر جان و جوانی و تن خود کردم
چون بر کرمت وثوق کلی دارم
برگشتم و توبہ کردم و بد کردم

خیام ز بہر این گنہ ماتم چیست
در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آن راکہ گنہ نہ کرد غفران نبود
غفران ز برائے گنہ آمد غم چیست

عمر خیام کی اکثر و بیشتر رباعیات میں، شراب و ساقی، جام و سبو اور معشوق لالہ رخ کا ذکر موجود ہے۔ اس سے یہ اندازہ قائم کرنا کہ خیام ایک رجائی شاعر تھا، صحیح نہیں ہے۔ اس کی رباعیات "عشرت کدہ" سے زیادہ "عبرت کدہ" ہیں۔ وہ اپنی رباعیات میں مئے و معشوق کے پردہ میں درس عبرت دیتا ہے۔ اس کی نظر میں دنیا اور اس کی ہر شئے فانی ہے۔
اس کی شاعری نکتہ رس اور متفکر دماغ کیلئے "فلسفۂ قنوطیت" سے مملو نظر آتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خیام ایران کا سب سے بڑا "قنوطی" شاعر ہے جس کی نظیر ایرانی ادبیات میں مشکل ہی سے مل سکتی ہے فقط

علمی اردو[1]

از ڈاکٹر محمد نظام الدین صاحب پی ایچ۔ ڈی (کنٹب) ناظم سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

ہمارے ملک کی خوش قسمتی ہے کہ آج کل سیاسی سماجی اور تمدنی بیداری کے ساتھ ساتھ ہندوستانیوں کو اپنی اپنی زبان کے پرچار اور ترقی کی لو لگی ہوئی ہے۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہندوستانی باہر کی ہر چیز پر ایسا فریفتہ تھا کہ اس کو اپنی زبان کے بولنے لکھنے اور پڑھنے میں کمتری کے احساس کے ساتھ یہ خیال ستاتا رہتا تھا کہ اگر اپنے جی کی بات کسی بدیسی زبان میں ظاہر کی جائے تو شاید اس میں انوکھا پن پیدا ہو جائے اور لوگ اس کو زیادہ عزت کی نظر سے دیکھیں گے۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ طلسم باطل اب ٹوٹ گیا اور لوگ اپنی زبان میں اپنے مطلب کو وضاحت کے ساتھ بیان کرنے میں فخر محسوس کرنے لگے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بر اعظم ہندوستان میں پورب سے پچھم اور اتر سے دکھن تک ہندوستانی کئی زبانوں کا جال سا بچھا ہوا ہے اور ہر صوبہ اپنی زبان کو فروغ دینے کی کوشش میں لگا ہوا ہے لیکن اس وقت دیکھنا یہ ہے کہ تمام دیسی زبانوں میں کونسی ایسی زبان یا زبانیں ہیں جن میں اعلیٰ پایہ کا ادب پایا جاتا ہے۔ اور ہر قسم کی مستقل تصانیف و تالیفات اس میں موجود ہیں اور ضروریات زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں جدید مضامین کے جذب کئے جانے کی کس قدر صلاحیت ہے۔ ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد دکن نے اردو زبان اور ادب کی ترقی کے متعلق بعض نقشے جو اس نمائش میں پیش کئے ہیں۔ ان کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اردو زبان کو بلحاظ مردم شماری تالیفات و تصنیفات، صحافت و مجموعہ کلام دوسری ہندوستانی زبانوں پر ہر حیثیت سے

---

[1] نویں نمائش مصنوعات ملکی کے موقع پر ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان پر تقریر کی تھی جو اشاعت کیلئے ادارہ ہذا کو عنایت کی گئی ہے

فوقیت حاصل ہے۔ یوں بھی یہ بات روزمرہ
تجربہ کی ہے کہ ہندوستان اور عظیم تر ہندستان،
افغانستان، ایران، عراق، عرب، نجد، انڈونیشیا،
برما اور آسام کے مختلف خطوں میں جو زبان کارآمد
سمجھی گئی وہ اردو ہی ہے یہی ایک مقبول عام
ملی جلی آسان عام فہم زبان ہے جو کشمیر سے
راس کماری تک اور سندھ سے آسام تک
بلاتکلف بولی اور سمجھی جاتی ہے۔

زبان بولنے والے کی پونجی ہے۔
جس نے اس کو بہتر طریقہ پر استعمال کیا وہی
اس کا مالک اور وہی اہل زبان اور ادیب
کہلانے کا مستحق ہے۔ اس کا نہ تو کوئی مذہب
ہوتا ہے اور نہ اس کی کوئی قوم اور ذات۔
جس نے اس میں ملکہ پیدا کیا اور محاورہ پر
قابو پاکر اپنے بیان میں لفظی اور معنوی خوبی
پیدا کی، زبان اسی کا دم بھرے گی اور جس نے
اس کو علمی رتبہ پر پہنچانے کی کوشش کی
اس کی ہمیشہ رہین منت۔

اردو زبان کی نشوونما اور تاریخ پر
نظر ڈالیں تو یہ معلوم ہوگا کہ یہ ہندوستان کی
مشترکہ قومی میراث ہے جس میں ہندو، مسلم،
عیسائی، پارسی، سکھ اور ہریجن سب یکساں
حصہ دار ہیں۔ جب یہ آپس میں ملتے ہیں،
اور غیر زبان بولنا نہیں چاہتے، اکثر اپنی اردو
ہی کے ذریعہ ایک دوسرے سے مخاطب
ہوتے ہیں۔ اس میں کسی صوبہ کی کوئی تخصیص
نہیں۔ پنجابی ہو کہ بنگالی، بہاری ہو کہ گجراتی،
مرہٹہ ہو کہ تلنگا، مدراسی ہو کہ کنڑی، جب
سب اپنی اپنی زبان کے ذریعہ ایک دوسرے
کو اپنا مطلب سمجھانے سے قاصر رہتے ہیں،
اردو ہی استعمال کی جاتی ہے۔ چاہے کتنی ہی
ٹوٹی پھوٹی ہو۔ اس وقت نہ تو دلی، نہ تو
لکھنؤ کے محاورہ کا خیال رہتا ہے اور نہ
شمال و جنوب کا فرق باقی رہتا ہے۔ جہاں
غیر زبان کا سکہ نہیں چل سکتا وہاں سادہ اور
عام فہم اردو ہی سے کام لیا جاتا ہے۔
جنگ کے زمانہ سے اب تک آپ بی بی سی
لندن اور برلن، روس، نیویارک اور دوسرے
نشرگاہوں سے دوران جنگ میں آپ
اردو کے پروگرام سنتے رہے ہیں۔
اس کی وجہ یہ ہے کہ اردو کو مقبولیت عام
حاصل ہونے کے باوجود خود اس کی لغت،
ساخت، لوچ، فصاحت و بلاغت اور
اس کا ادب اس کی ہمہ جہتی ترقی کا ضامن ہے

اگر آپ اردو کی تاریخی ادب اور
علمی اہمیت کا صحیح طور پر اندازہ فرمائیں تو
یہ بات آپ پر روشن ہو جائے گی کہ تمام
ہندوستانی زبانوں میں یہی ایک زبان ہے کہ
جس میں ہر قسم کی نمو، اصلاح، ترقی اور وسعت کی
گنجایش ہے۔ سرسری نظر اگر اردو کی تاریخ پر

ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اُردو زبان اپنی
سات سو سال کی زندگی میں بولی کے درجہ سے
نکل کر اعلیٰ کلاسیکل زبان کے رتبہ کو حاصل
کرنے کی طرف قدم بڑھائے جارہی ہے۔

یہ وہ زبان ہے جس کی ابتدا غزنوی
اور غوری ترک حکمرانوں کے سایۂ عاطفت میں
ہوئی۔ حضرت امیر خسرو علیہ الرحمۃ نے اس
زبان کو ادبی رتبہ بخشا اور اپنے گیتوں،
دوہوں، پہیلیوں میں "ہندوی" کو جگہ دی
خلجیوں کے بعد سلطان محمد تغلق نے آج سے
تقریباً چھ سو بیس سال پہلے جب دولت آباد
کو ہندوستان کا پایۂ تخت قرار دیا۔ تو یہ
زبان شمال سے دکن میں اتر آئی اور پھر
بہمنیوں اور ان کے خاتمے کے بعد دکنی
خود مختار سلطنتوں کی سرپرستی میں اس کا
بول بالا رہا۔ اس میں ہر قسم کے مضمون سموئے
گئے اور نظم و نثر کی ہر صنف کی آبیاری
ہوئی۔ قدیم دکنی، گجری تصنیفیں اس کی شاہد
ہیں۔ اور اورنگ زیب کے عہد میں دکن میں
یہ پروان چڑھی۔ بحری، وجدی، ولی اورنگ آبادی
سراج، باقر آگاہ اور ان کے
ساتھیوں نے اُردو غزل کو فارسی کا ہم پلہ
بنادیا۔ پھر اردو ولی کے ساتھ ساتھ
شمالی ہند پہنچی اور اپنے کرشمے دکھانے لگی
شاہ حاتم، آبرو اور ان کے بعد شعرا
مرزا مظہر جان جاناں، سودا، میر درد، سوز، میر حسن نے
غزلوں، قصیدوں، مرثیوں، مثنویوں میں سحر
بیانی کے جوہر دکھائے۔ جب دلی اُجڑی تو
اکثر نامی گرامی شعرا لکھنؤ میں جا بسے جرأت
انشا، مصحفی، رنگین اور ان کے ساتھیوں نے
ریختی کو رواج دیا۔ نظیر اکبر آبادی کی ہمہ گیر
قدرت سخن اور بلند آہنگی نے اردو کی شان کو
دوبالا کیا۔ اردو نثر کو ادبی مرتبہ بخشنے میں
فورٹ ولیم کالج کے ارباب کا بڑا حصہ ہے۔
میر امن، حیدر بخش، افسوس، نہال چند، اشک نے
اردو کی محفل سجائی اور اردو کے باغ میں تازہ
بہار آئی۔ واجد علی شاہ اختر کی سرپرستی میں
لکھنو کے آخری دور کو بڑی شہرت حاصل ہوئی
آتش، ناسخ، نسیم، شوق، صبا، وزیر، امانت،
اختر جان صاحب، ضمیر، خلیق اور ان کے
بعد انیس و دبیر کے مرثیے منظر کشی، جذبات
نگاری اور اثر اندازی کے لحاظ سے اردو
شاعری کی بلند پایگی کا سبب بنے۔

ادھر دبستان دہلی کے استادان سخن نے
بہادر شاہ ظفر کے دامن عاطفت میں شاعری کے
معیار کو بلند کیا۔ شاہ نصیر، ذوق، غالب
مومن، شاہ ظفر، شیفتہ اور مجروح نے غزل میں
عشقیہ اور اخلاقی بلند مضامین پیش کئے
غالب نے اردو شاعری میں فلسفیانہ تخیل
کی بنا ڈالی اور اردو معلی کے ذریعہ سہل ممتنع

اُردو کو زینت بخشی۔

اُردو کو علمی زبان بنانے میں دہلی کالج کی کوششیں کبھی بھلائی نہیں جا سکتیں افسوس ہے کہ اس چمن بہت جلد خزاں آگئی۔

دلی کی تباہی اور غدر کی ہڑ بونگ کے بعد اہل کمال ٹوٹی ہوئی تسبیح کے دانوں کی طرح بکھر کے فیض آباد، مرشد آباد، لکھنو، حیدرآباد، رام پور، بھوپال اور ٹونک میں پھیل گئے۔ امیر اور داغ اسی دور کی بے مثال یادگار ہیں

انیسویں صدی عیسوی میں اُردو کا ایک نیا دور شروع ہوا اس میں پہلی دفعہ حقیقی فطرت نگاری سچے جذبات کی ترجمانی ادبی تنقید تاریخ نویسی، افسانہ نگاری جدید فلسفیانہ اور سائنسی مضامین داخل ہوئے۔ اس دور کے عظیم الشان نقیب سرسید مرحوم ہیں وہ اور ان کے رفقا اردو کے بڑے محسنوں میں شمار ہوتے رہیں گے۔ آزاد حالی شبلی نذیر احمد ذکاءاللہ عبدالحلیم شرر سرشار سید احمد دہلوی محمد اسمٰعیل میرٹھی اکبر الہ آبادی شمالی ہند کے چند ایسے درخشاں ستارے ہیں جو آسمان ادب پر ہمیشہ جگمگاتے رہیں گے۔ لیکن جس ہستی نے اردو ادب میں ایک نئی جان ڈالی اور اس کو حقیقی معیاری مستند فلسفی اخلاقی اور عرفانی زبان بنانے کی کوشش کی ہے وہ علامہ اقبال مرحوم ہیں جن کا ہر مصرعہ قوم کے دل پر نقش ہے اور جن کی ہر نصیحت ہر مسلم کے لئے مشعل راہ ہے۔

اعلیٰ تعلیم کی ترقی اور اردو زبان کو معیاری علمی زبان بنانے میں ہندوستان کے مختلف علمی اداروں کا بڑا حصہ ہے دارالمصنفین اعظم گڑھ اور اس کے مخلص کارکنوں کی اردو زبان ہمیشہ منت پذیر رہے گی کہ انہوں نے سیرت تاریخ تذکرہ فلسفہ تصوف تنقید اور جغرافیہ کے پیچیدہ و مشکل مضامین سے اردو ادب کو روشناس کیا۔ اس ادارہ کے بانی علامہ شبلی نعمانی علیہ الرحمۃ اور ان کے جانشین ڈاکٹر سید سلیمان ندوی کا نام اردو ادبیات میں ہمیشہ زندہ رہے گا۔

انجمن ترقی اردو اور اس کے محترم معتمد ڈاکٹر عبدالحق صاحب کی خدمات بھی لائق ستایش ہیں اردو کا وہ محققانہ اور مبسوط لغت جو موصوف کی نگرانی میں مرتب ہو رہا ہے اگر شایع ہو جائے تو اردو زبان اور لغت کا پایہ مستحکم ہو جائے گا اور اس کو کلاسیکل زبان کی صف میں جگہ مل سکے گی۔

ہندوستانی اکاڈیمی الہ آباد جس معیار کی تالیفوں اور تصنیفوں کو اردو میں رواج دے رہی ہے اور ہندی اور اردو کے خلیج کو پاٹنے کی کوشش کر رہی ہے وہ بھی ہمارے شکریہ کی مستحق ہے، ٹھاکر سر تیج بہادر سپرو

جن کا نام اردو کے مسیحاؤں میں سب سے پہلے شمار ہوتا رہیگا۔ تمام اُردو دنیا ان کی رہین منت رہے گی۔ جامعہ ملیہ دہلی کے سرگرم ادیب، مصنف، ناقد بھی اردو کے میدان کے بڑے زبردست پہلوان ہیں۔ انہوں نے اپنی انفرادی کوشش سے اُردو زبان میں جدید مضامین و خیالات سمولے کی جو کامیاب کوشش کی ہے، وہ ہر وطن پرست کے لئے قابل تقلید ہے خصوصاً ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب اپنے خاص طرز بیان اور معنی خیز تحریر و تقریر کی وجہ سے اپنے زمانہ کی یکتا ہستی ہیں۔ اردو ان کی ذات پہ جس قدر ناز کرے بجا ہے۔

ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد دکن اور اس کے قابل قدر معتمد اور ان کے رفقا ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اردو کو ملک کے ہر گوشے میں پھیلانے اور اس کو عام کرنے میں بڑی ہمت دکھائی۔ بخوف طوالت کئی ایک دوسرے علمی اداروں کا ذکر ترک کیا جاتا ہے لیکن یہ یاد رہے کہ جس شخص یا جس ادارہ نے اردو کی مخلصانہ خدمت انجام دی ہے وہ حقیقی معنی میں وطن کا سپاہی، قوم کا سپوت اور زبان کا ہیرو ہے۔

بیسویں صدی کی عصری ضروریات اور جامعہ عثمانیہ کے تعلیمی مقاصد کے تحت اُردو زبان پر ایک بہت بڑا اجتماعی فرض عاید ہوا۔ تعلیم کے ماہرین کے روبرو یہ مسئلہ پیش تھا کہ آیا کوئی ہندوستانی زبان بھی اس کی صلاحیت رکھتی ہے کہ جدید مغربی علوم، سائنٹفک مضامین، علمی اور فنی تحقیقات کی صحیح ترجمانی کر سکے۔ آیا اُردو زبان میں ریاضی، ہئیت، طبیعیات، کیمیا، انجینئری، طب اور دیگر جدید فنی مضامین کی معیاری اور مستند کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔ سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ کی تیس سال کی خاموش خدمت گزاری نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ مشکل سے مشکل اور جدید سے جدید علمی اور فنی مسائل کو ہر حال اُردو میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ تعلیم غیر زبانوں کے بند ھنوں سے آزاد ہو سکتی ہے اور اس کا فائدہ عام ہو سکتا ہے۔ اس سررشتہ نے اس وقت تک کئی ایک مشرقی و مغربی مستند کتابوں سے فنی معلومات کی بڑی مقدار اردو میں منتقل کر کے اس زبان کے علمی خزانے پُر کر دیے ہیں۔ چنانچہ حسب ذیل علوم و فنون کی اکثر شاخوں کی معیاری کتابیں اُردو میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ جن کی تعداد یہ ہے:۔

فلسفہ (۲۷)، تاریخ (۶۰)، معاشیات و عمرانیات (۳۲)، قانون (۲۶)، سائنس، ریاضی و ہئیت (۴۲)، طبیعیات (۲۹)، کیمیا (۲۶)، حیاتیات (۲۳)، انجینئری (۴۰)، طب (۴۳)، تعلیم (۲)، اور ارضیات (۱۴)،

سررشتہ میں اس وقت تک تقریباً (۵۰۰) کتابیں تیار کی گئیں جن میں سے (۳۵۶) ضخیم جلدیں شایع ہو کر اردو ادب کا جزو بن گئی ہیں، (۲۵) زیر تالیف ہیں، (۵۸) چھپ رہی ہیں، (۴۰) منتظر طباعت ہیں اور (۸۶) زیر تبصرہ و تصفیہ ہیں۔ ممکنہ کوشش کی جا رہی ہے کہ ان کتابوں کے جدید اڈیشن عصری معلومات سے آراستہ ہو کر شایع ہوں، صرف تالیفات کی تعداد اس وقت (۴۲) ہے۔ توقع ہے کہ علوم میں اضافے اور جامعہ کی درسی ضروریات کے تحت ان میں اضافہ ہو۔

سررشتہ کے اہم ترین کاموں میں سے ایک وضع اصطلاحات علمیہ ہے۔ اعلیٰ فنی کتابوں کے ترجمے کے ضمن میں سب سے بڑا مسئلہ جو پیش آیا وہ اردو زبان میں فنی اصطلاحات کا منتقل کرنا تھا، جس کے بغیر کوئی ترجمہ تالیف یا تصنیف کسی فن میں مستند نہیں قرار دی جا سکتی۔ سررشتہ نے مختلف ماہرین تعلیم و لسانیات اور سائنسی مضامین کے تجربہ کار اساتذہ کی مدد سے اس مہم کو بھی سر کیا۔ ہر ایک مضمون کی اصطلاحوں کو وضع کرنے کے لئے باقاعدہ مجلسیں مقرر کیں۔ اس تیس سال کی مدت میں تقریباً ایک لاکھ اصطلاحیں مختلف علوم و فنون سے متعلق اردو میں مرتب ہو چکی ہیں جو جامعہ کے درسی کتابوں میں رائج ہیں اور اردو کا اہم جزو بن گئی ہیں۔ اس قیمتی سرمایہ پر نظر ڈالنے سے اردو زبان کی وسعت جامعیت اور ہمہ گیری کا بدیہی ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ سررشتہ نے اس وقت تک جن مختلف فنون و علوم کی اصطلاحیں وضع کی ہیں ان کی تعداد یہ ہے۔

فلسفہ (۲۱۷۳)، تاریخ (۵۰۰)، عمرانیات (۲۷۰۶)، تدریسیات (۵۳۷۰)، قانون (۱۸۰۰۰)، سائنس کا ریاضیات و ہیئت (۱۶۹۶)، طبیعیات (۳۰۰۰)، کیمیا (۲۴۵۲)، ارضیات (۱۳۰۷)، حیاتیات (۱۷۰۰۰)، طب (۴۰۰۰۰)، انجینیری (۱۰۰۰۰)

ان کے منجملہ تقریباً (۱۰۰۰۰) طبی اصطلاحیں حرف الف تا ”ی“ جلد اول کی شکل میں صفحہ ۱ تا ۴۰۲ طبع ہو چکی ہیں اور عنقریب شائع کی جائیں گی۔ باقی اصطلاحیں زیر طبع ہیں۔ تدریسیات کی اصطلاحوں کا مجموعہ صفحہ ۱ تا ۲۵۶ گزشتہ سال شائع ہو چکا ہے۔ ریاضی ترقیمات کی فہرست صفحہ ۱ تا ۱۲ حال ہی میں شائع ہوئی ہے۔ شعبہ سائنس میں ریاضیات ہیئت طبیعیات اور کیمیا کی اصطلاحوں کے مجموعے متعلقہ مجلس کے زیر نظر ثانی ہیں اور ان کو عنقریب طباعت کے بعد شایع کیا جائے گا۔ قانون انجینیری حیاتیات اور دوسرے مضامین کی اصطلاحوں کی نظر ثانی کی جا رہی ہے اور مختلف علمی حلقوں میں ان کی روز افزوں مانگ کے مد نظر ان کی مضمون وار اشاعت عمل میں آئے گی۔

اِن تمام اصطلاحات کی نظر ثانی کی جاری ہے اور ان کو مضمون وار شایع کیا جائے گا۔ سررشتہ کی شایع کی ہوئی سات مضمون وار فہرستوں اور اصطلاحات کے اعداد و شمار پر ایک نظر ڈالنے سے بخوبی معلوم ہو جائے گا کہ اُردو زبان میں پہلی مرتبہ کس قدر قیمتی معلومات کا اضافہ ہوا ہے اور اس کو حقیقی معنی میں علمی زبان بنانے میں جامعہ عثمانیہ نے کیا مسیحائی کی ہے۔ ارباب جامعہ کی اس پیش بینی اور کامیاب تجربہ کی آج تمام ہندوستان قدر کر رہا ہے۔
یہ تمام ترقی ذات شاہانہ کی بے مثال فیاضی، دانشمندانہ رہبری، حکیمانہ سرپرستی اور مملکت آصفی کی ذہنی بیداری کا ثبوت رہتی دنیا تک پیش کرتی رہے گی۔
آج اس تحریک کی بدولت تمام جامعاتی حلقوں میں ایک نئی روح پیدا ہو گئی ہے انٹر یونیورسٹی بورڈ، آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس اس عظیم الشان مقصد کی ہم نوائی میں سرگرم ہیں۔
بے اختیار میرے زبان پر یہ قطعہ جاری ہے جو جامعہ عثمانیہ کے بانیٔ اعظم و مربی اعلیٰ کی بارگاہ میں بطور نذر عقیدت پیش ہے:-

شاہ دکن فخر زمن سلطان اقلیم سخن
ابر سخایش در جہاں صد باغ رضواں پرور
آصف سلیمان منزلت ذیشان و عالی مرتبت
از لطف خود ادیان عالم را بدامان پرورد
صد چشمۂ علم و ہنر جوشد ز فیض جامعہ
ملک دکن از حکمتش صد رشک لقمان پرورد
بود آنچہ از علم و ادب در مشرق و مغرب خوشا
ارہ و بستان شایگان در عہد عثمان پرورد

معیارِ خیر و شر

از جناب سید عبدالقدوس صاحب ہاشمی مدیر البلاغ حیدر آباد

ہم اپنی روزانہ زندگی میں عادۃً کسی کام کو اچھا اور کسی کو برا کہدیا کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی کو خیر اور کسی کو شر کہنے کی عادت بھی ہم میں موجود ہے۔ لیکن ایک سوچنے والے آدمی کیلئے جب اس پر غور کرنے لگتا ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خیر و شر کا کوئی مقررہ و مسلّمہ معیار بھی موجود ہے؟ اگر موجود نہیں تو کیا اسکی ضرورت ہے؟

یہ اور اس قسم کے متعدد سوالات پیاپے دماغ میں آتے رہتے ہیں۔ اور بغیر جواب کے آہستہ آہستہ غفلت کے پردہ میں چھپ جاتے ہیں۔ لیکن حقیقۃً یہ سوالات کسی کے دماغ سے محو نہیں ہوتے۔ کبھی کبھی تو ہم اس مسئلہ پر اتنے خود غرض اور خود پسند ہو جاتے ہیں کہ خیر و شر کا فیصلہ اپنی ذاتی رائے ذاتی نفع یا نقصان اور بعض مرتبہ تو محض ذاتی پسند کی بنا پر کر دیتے ہیں۔

دھواں دھار پانی برس رہا ہے۔ میرے گھر کی چھت کمزور ہے، ٹپک رہی ہے اور مجھے تکلیف محسوس ہو رہی ہے۔ ہمارا دل کہتا ہے کہ بارش تمام تر شر ہے۔ لیکن میرا پڑوسی کسان جس نے بارش کی امید پر گھر سے دانہ لے جا کر خشک مٹی کے سپرد کر دیا تھا، خوش ہے، اور اس قدر خوش کہ بار بار اس کی زبان سے خالق ارض و سماء کی تسبیح و تہلیل کی آوازیں پیدا ہو رہی ہیں۔ بارش خیر ہے، تمام تر خیر۔

هُوَ الَّذِی نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً مُبَارَکًا فَاحْیٰی بِهِ
الْاَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا۔

یہی حال دھوپ کا ہے، جاڑے کا ہے، کہر کا ہے، برفباری کا ہے اور حد تو یہ ہے کہ خود انسانی پیدائش کا یہی حال ہے۔ معصوم بچہ ایک ایسے گھر میں پیدا ہوتا ہے جہاں اسکی ولادت ایک مصیبت نظر آتی ہے۔ بہت سے اسباب و وجوہ ایسے ہی ہوتے ہیں۔ اور بہت سے مواقع آپ کے سامنے بھی، ایسے آئے ہوں گے کہ بچہ کی پیدائش کو

شر قرار دیا گیا ہوگا۔ اور یقیناً آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ بچہ کی پیدائش کو خیر، محض خیر اور نعمت قرار دیا ہوگا۔

الغرض قدرت کے کارخانے اور فطرت کے کارناموں میں بھی خیر و شر کا فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی معیار نہیں انسان نے اس سلسلہ میں بہت سوچا، بہت ڈھونڈھا اور فکر و خیال کے سمند باد پیما کو ہر ہر گوشہ میں دوڑایا۔ کسی نے کہا "دنیا تمام تر خیر ہے" اس میں شر کا وجود نہیں، شر کا وجود محض اضافی ہے، خیر ہی کسی خاص نسبت، خاص مقام اور خاص وقت کے اعتبار سے شر کہلاتا ہے۔ دوسرا ایک مکتب خیال پیدا ہوا کہ "دنیا تمام تر شر ہے" خیر کا وجود نہیں، نظر کا دھوکا ہے، ہر خیر اپنی حقیقت میں شر ہے، یہاں خیر کہاں؟ تیسرا گروہ آیا۔ اس نے کہا خیر و شر توام ہیں کوئی خیر شر سے بری نہیں اور کوئی شر خیر سے خالی نہیں، دونوں حقیقتیں ہیں، ثابت اور ناقابل انکار۔

اب مسئلہ تخلیق سامنے آگیا۔ خیر کا خالق یزداں اور شر کا خالق اہرمن کو ٹھیرایا گیا۔ دونوں کو دوامی جھگڑے میں مبتلا کیا گیا۔ کبھی یہ غالب اور کبھی وہ، دو طاقتیں علٰحدہ علٰحدہ مان لی گئیں۔ عالم کا وجود ہی خیر و شر کے توازن پر قایم کیا گیا ہے۔

فلسفیوں کا ایک گروہ پیدا ہوا۔ اس نے دونوں طاقتوں کو ایک قرار دیا اور توحید اضداد کا نظریہ سامنے رکھا۔ دوسری جماعت آئی۔ اس نے دونوں کے وجود سے انکار کر دیا۔ دنیا میں نہ کوئی خیر ہے اور نہ شر، ہر عمل اور ہر شئے سادہ ہے جس میں نہ خیر کا کوئی پہلو ہے اور نہ شر کا۔

فطرت کا عمل جو ہمارے حیطۂ اختیار سے باہر ہے، اس پر غور کرنے میں وقت ضایع کرنا حقیقۃً کوئی دانشمندی نہیں۔ بارش اور برفباری اگر خیر ہے تو بھی ہمارے اختیار سے باہر ہے اور اگر شر ہے تو پھر بھی۔ اگر خیر ہے تو ہمیں اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا چاہیئے۔ اور اگر شر ہے تو اس سے بچنے کی تدابیر پیدا کرنا چاہیئے۔

انسانی اعمال

اصل مسئلہ خود ہمارے اعمال کا ہے۔ انسان جو عمل اپنی انفرادی یا جماعتی زندگی میں کرتا ہے، اس کے خیر و شر یا درست و نادرست ہونے کا کیا معیار مقرر کیا جائے۔ یہ سوال مدت دراز سے انسانی غور و فکر کا محور ہے، اور اب تک اس کا فیصلہ نہیں ہو سکا۔ اس سلسلہ میں حسب ذیل سوالات پیدا ہو سکتے ہیں۔

(۱) کیا شخصی و انفرادی رائے کو معیار

قرار دیا جائے اور یہ فیصلہ کر دیا جائے کہ
ہر شخص اپنے ضمیر، اپنے وجدان اور اپنی رائے
کے مطابق جس عمل کو عمل خیر قرار دے، اس کا
ارتکاب کرے، اور جسے عمل شر قرار دے اس سے
اجتناب کرے۔

(۲) کیا اس کے متعلق فیصلہ کا حق جماعت
(آبادی کی اکثریت) کو دیدیا جائے؟

(۳) کیا اس کے لئے قومی قدیم روایتوں
اور ملکی رواج کو معیار قرار دیا جائے؟

(۴) کیا عام بنی نوع انسان کے اجتماعی
فیصلہ کو معیار سمجھا جائے؟

(۵) کیا ارباب فلسفہ سے معیار خیر و شر
مقرر کرنے کی درخواست کی جائے؟

آئیے! آج کی صحبت میں نہایت ہی اختصار
کے ساتھ سہی، لیکن ان سارے سوالات پہ
غور کیا جائے۔ اور سوچا جائے کہ اس سے
ہماری ضرورت کی تکمیل ہو سکتی ہے یا نہیں؟
اور کیا ان متعدد متبادل صورتوں میں سے
کسی صورت میں حقیقۃً کوئی معیار ہمارے
ہاتھ لگتا ہے؟

اگر ہر فرد بشر کو یہ حق حاصل ہو

پہلی صورت کہ اپنے ضمیر، اپنے وجدان
اور اپنی رائے کے مطابق کسی عمل کے خیر یا شر
ہونے کا فیصلہ کرلے، تو ذرا اندازہ لگائیے
کہ یہ انسانوں سے بھری ہوئی دنیا کا ہے کو
اس قابل رہے گی کہ کوئی اس میں زندگی بسر
کر سکے، بدنظمی، اور کتنی شدید بدنظمی پیدا
ہو جائے گی! نہ کوئی معیار ہوگا، اور نہ کوئی
پیمانہ۔ جس کی لاٹھی اس کی بھینس، ایک قانون
صحرا ہوگا جس میں ابتداً قوت کی ضعف سے
اور بالآخر قوت کی قوت سے ٹکر ہوگی۔ نہ کہیں
تحفظ و طمانیت کا وجود ہوگا، اور نہ کہیں امن
اور سکون کا۔ افراد ایک دوسرے سے ٹکرائیں گے
اور ہر انسان ہابیل و قابیل میں سے ایک
بن جائے گا۔

اس طرح معیار خیر و شر مقرر کرنے
اور پیمانۂ درست و نادرست قایم کرنے کا
مطلب یہ ہے کہ حقیقۃً کوئی پیمانہ ہی نہ ہو۔

دوسری صورت میں جبکہ

دوسری صورت کسی ملک یا کسی رقبہ کی
اکثریت کو معیار خیر و شر مقرر کرنے کا حق دیدیا جائے
سوال پیدا ہوتا ہے کہ ۴۹ فیصد آبادی کا اس کے
مقابلہ میں کیا مقام ہوگا غلام بلکہ جانوروں سے کمتر۔
جمہوریت دیکھنے میں بڑی خوبصورت
چیز معلوم ہوتی ہے۔ لیکن عمل میں یہ انتہائی
شرمناک اور بنی نوع انسان کے لئے بدترین
چیز ثابت ہوتی ہے۔ افراد کی آزادی رائے
بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ ۵۱ فیصد کو حق حاصل
ہوتا ہے کہ وہ عمل کے لئے معیار خیر و شر
مقرر کر دے اور ۴۹ فیصد کو قوت اور

جبر کے ذریعہ اس معیار کے قبول کرنے پر مجبور
کیا جاتا ہے۔

انسان کوئی درخت نہیں ہے کہ فطرت
کی دی ہوئی نشو ونما سے اپنی جگہ پر کھڑا کھڑا،
ہوا، زمین اور کرن سے غذا حاصل کرتا ہوئے
بڑھے، پھلے پھولے، اور ایک مدت کے
بعد سوکھ جائے۔ اور نہ وہ بھیڑ بکری کی طرح
صرف بدنی وجسمی ضروریات کی تکمیل سے
مسرت اور سکون محسوس کرسکتا ہے۔
انسان ایک ذی تعقل و ادراک مخلوق ہے
جو اپنے علم و ارادہ کے ماتحت حرکت کرنے
میں لذت اور جبر و استبداد کے خلاف
اپنے قلب میں جذبات نفرت و بغاوت
محسوس کرتا ہے۔ اس لئے جمہوریت کا
لازمی نتیجہ اس کے سوا کچھ ہو نہیں سکتا کہ آبادی
کی اکثریت کے خلاف اقلیت کے قلوب
میں ایک شدید جذبۂ نفرت و بغاوت پیدا
ہو جائے۔ انسانیت کی تاریخ شاہد ہے کہ
دنیا میں جب اور جہاں کہیں اکثریت کو
معیار خیر و شر اور پیمانہ درست نا درست
مقرر کرنے کا حق دیا گیا۔ لازمی طور پر تھوڑی
ہی مدت میں اقلیت نے اس کے خلاف
بغاوت کی اور نہ صرف یہ حق اکثریت کو اقلیت
بنا کر اس سے چھین لیا، بلکہ بنے بنائے پیمانہ
اور معیار کو توڑ کر ختم بھی کر دیا۔

دوسری وجہ اس طریقہ کی ناکامی یہ ہے کہ
افراد اپنے آپ کو اکثریت کے مقرر کردہ معیار
خیر و شر کا پابند نہیں سمجھتے۔ اس لئے قانون کی
نظر بچا کر ہر فرد قانون شکنی کرتا ہے۔ اور اکثریت
و اقلیت دونوں اس فکر میں رہتی ہیں کہ انھیں
عمل شر کی آزادی حاصل ہو جائے۔ اس لئے کہ
خود ان کے عقیدہ و ضمیر کے خلاف معیار خیر و شر
قانون ساز جماعتوں کے ذریعہ مقرر کر دیا جاتا ہے

دوسرا بڑا نقصان انسانیت کو اکثریت کے
مقرر کردہ معیار خیر و شر سے یہ پہنچتا ہے کہ
رقبہ جاتی بنیادوں پر جتھہ بندی شروع ہو جاتی ہے
اور پھر ان میں سے ہر جتھہ ایک دوسرے سے
بری طرح ٹکراتا ہے جنگیں ہوتی ہیں، اور انسانیت
کے لئے زمین تنگ ہو جاتی ہے۔ پھر ان جنگوں
میں انفرادی زندگی کے تمام مکروہات، محبوب
و مباہات بن جاتے ہیں۔ بچوں کو ذبح کیا جاتا ہے
آبادیوں کو جلایا جاتا ہے اور وہ سب کچھ ہوتا ہے
جو انفرادی طور پر خود ان اعمال کے مرتکبین کے
نزدیک بھی شاید بدترین اعمال سمجھے جاتے۔

مندرجہ بالا ساری خرابیاں، اُس
صورت کی ہیں، جب کہ واقعی اکثریت کی
آزاد رائے اعمال انفرادی و اجتماعی کے لئے
کوئی معیار خیر و شر مقرر کرنے میں کامیاب بھی
ہو سکے، اور کسی طرح یہ بات ممکن ہو کہ اکثریت
کی آزاد رائے ظاہر ہو سکے۔ حالانکہ ایک ادنیٰ

صلاحیت کا آدمی بھی معمولی توجہ کے ساتھ یہ معلوم کر سکتا ہے کہ
"یہ امر عملی طور پر قطعاً ناممکن ہے"
نیابتی منتخب اداروں میں تو ہر شخص جانتا ہے کہ رائے عامہ یا اکثریت کی رائے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ منتخب ہونے والے اشخاص طرح طرح کے فریب، دھوکہ، جتھہ بندیوں کی قوت، بائیکاٹ کی دھمکی، اور روپیوں کی لالچ سے رائے حاصل کرتے ہیں۔ لیکن جدید دور کی سب سے مکمل شکل "استصواب عام" کو لیجئے۔
کیا کسی ملک میں، کسی چھوٹے سے چھوٹے رقبہ میں "استصواب عام" ممکن ہو سکا ہے؟ کیا کسی نے آج تک کسی ایک دیہات کے ہر بالغ مرد و عورت سے اس کی آزاد رائے معلوم کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے؟ کیا آپ یقین کر سکتے ہیں کہ اس طرح رائے حاصل کرنے میں رشتہ داریاں، تعلقات اور دوستیاں صحیح رائے کے اظہار میں حائل نہ ہوں گی؟ دنیا ویسی کہاں ہے جیسی کہ آپ چاہتے ہیں، دنیا جیسی ہے۔ اسی کے لئے کچھ سوچئے اور غور کیجئے۔

ہم غور کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ معیار خیر و شر مقرر کرنے کی یہ دوسری صورت نہ صرف ناکام صورت ہے بلکہ انسانی آبادی کے لئے انتہائی درجہ خطرناک بھی ہے

اس میں اور پہلی صورت میں اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر کہ پہلی صورت میں جو خرابیاں انفرادی اور چھوٹے پیمانہ پر پیدا ہوتی تھیں، وہ اس دوسری صورت میں جماعتی بن جاتی ہیں اور یہ مختلف جماعتیں ایک دوسرے سے بالکل اسی طرح ٹکرانے لگتی ہیں، جیسے کہ پہلی صورت میں افراد ایک دوسرے سے ٹکراجاتے تھے۔ پھر وہی بدامنی، وہی بے آئینی اور وہی تباہی، پہلی صورت میں ایک فرد دوسرے فرد کیلئے عذاب بن جاتا تھا تو دوسری صورت میں ایک جماعت دوسری جماعت کیلئے، ایک ملک دوسرے ملک کیلئے ایک جمہوریہ دوسری جمہوریہ کیلئے مصیبت بن جاتی ہے

تیسری صورت

اگر کسی مقام یا کسی نسل کی روایتوں، اور اس کے قومی و ملی رواج کو معیار خیر و شر قرار دیا جائے تو پھر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ رواج کے مبنی بر حق اور صحیح ہونے کی کیا دلیل ہے، رواج کسے کہتے ہیں، رواج کس بنیاد پر قائم ہے؟ پہلے سوال کا جواب یقیناً نفی میں ہے۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ جتنے رواج دنیا کی مختلف نسلوں اور مختلف ممالک میں موجود ہیں وہ مفید ہیں۔
دنیا میں تو ایسی نسلیں بھی موجود ہیں، جن کے ہاں مریض آدمی کو بھون کر کھا لینے کا رواج ہے کیا یہ رواج مفید ہے؟ ایک عورت کے متعدد شوہروں کا رواج بھی بعض نسلوں میں

موجود ہے اس کے لئے خون خرابے بھی
ہوتے ہیں، کیا یہ مفید ہے؟
دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ:-

"رواج اس طریقہ عمل کو کہتے ہیں
جو کسی خاص جماعت میں پایا جائے
اور اس کی ابتدا کسی کو یاد نہ ہو"

شاید اس تعریف کے علاوہ اور کوئی تعریف
ممکن بھی نہیں۔ اب ذرا غور تو فرمایئے کہ اس
صورت میں ہر درندگی، ہر کمینگی اور ہر برائی کو
جو دس بیس سال مسلسل ہوتی رہے، معیار خیر و شر
قرار دینا پڑے گا یا نہیں؟

تیسرے سوال کا جواب بھی نفی کے
سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔ رواج کی کوئی بنیاد نہیں
ہوتی۔ ابتداءً کسی ایک فرد کا انفرادی عمل ہوتا ہے
دوسروں میں اس کی شدید مخالفت کا فقدان
ہوتا ہے۔ اس لئے اس عمل کو روکا نہیں جاتا
کچھ دنوں تک یہ عمل جاری رہتا ہے۔ اور
اس کے بعد وہ "سرتی سمرتی" بن کر رواج
کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔

اس جگہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ
رواج کی بنیاد تجربہ پر ہوتی ہے لیکن غور کرنے
پر یہ غلط فہمی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ ذرا غور
تو کیجئے کہ ہندوؤں کے ہاں گائے کا گوشت
کھانا عمل شر ہے۔ کیا یہ تجربہ کی بنیاد پر ہے
مردوں کے جلانے کا رواج ہے۔ کیا یہ تجربہ کی
بنیاد پر ہے؟ جنیو باندھنے کا رواج ہے۔
کیا یہ تجربہ کی بنیاد پر ہے؟ مسلمانوں کے
ہاں بچہ کے کان میں اذان کہنے کا رواج ہے
کیا کسی تجربہ کی بنا پر یہ رواج قایم ہوا ہے؟
رواج ایک بے بنیاد طریقہ ہے نہ تجربہ سے
اس کی افادیت دیکھی گئی ہے، اور نہ حقیقتہً
دیکھی جا سکتی ہے۔

چوتھی صورت عام نبی نوع انسان سے معیار خیر و شر کے لئے
اجتماعی فیصلہ کا حصول بہ ظاہر عملی طور پر بالکلیہ
محال معلوم ہوتا ہے۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ دنیا
میں کوئی ایک مسئلہ بھی متفق علیہ موجود ہے۔
حتیٰ کہ قتل عمد، اور زنا بالجبر کی برائی پر بھی
ساری دنیا کا اتفاق نہیں، کیا کسی فاتح جنرل
کے یہ دو اعمال فاتح حکومت کے نزدیک
اس کو مستوجب سزا قرار دیتے ہیں؟ برما میں
جاپانیوں نے کیا کیا تھا؟ جنگ تو خیر ایک
استثنائی شکل ہوگی۔ معمولی فرقہ وارانہ فسادات
میں ہندوستان کے بت پرست کیا کرتے ہیں
اور رہے کوئی ہندو سماج، اور ہند و حکومت
جو ان اعمال کو برے اعمال قرار دے اور
ان اعمال کے مرتکبین کو مستوجب سزا ٹھیرائے؟

پانچویں صورت اگر فلسفیوں اور عقلائے دہر سے معیار خیر و شر
مقرر کرنے کی درخواست کی جائے تو آپ کو

کس جواب کا یقین ہے۔ کیا کسی ایک جواب کا
یقین آپ کو ہے؟ کیا آپ یہ گمان کر سکتے
ہیں کہ دنیا کے سارے نہیں تو کم از کم اکثر
فلاسفہ کسی ایک معیار پر اتفاق کر سکیں گے؟

افسوس کہ عملی ضرورت کے لئے فلسفہ
انتہائی ناکارہ اور بے کار محض چیز ثابت
ہو چکا ہے وہاں کسی امر پر اتفاق تو کجا کسی
شئے کا کبھی یقین ہی نہیں پیدا ہوتا۔ شک بالائے
شک، اور ریب اندرون ریب کے سوا
وہاں دھرا ہی کیا ہے؟

ہمارے عہد کے ایک عدیم المثال فلسفی نے
کیا خوب کہا ہے۔

حاصل ہے خرد کا بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت
ہیں ذوق عمل کے واسطے موت
(اقبال)

فلسفہ کے بس کی بات نہیں کہ وہ کوئی معیار عمل
آپ کے سامنے پیش کر سکے۔

حاصل کلام الغرض ہم پھر اپنی تلاش میں نقطۂ
اول پر پہنچ گئے اور سوال
جہاں تھا۔ وہیں ہے ہم اس تلاش میں سرگرداں
ہیں کہ کسی عمل کے خیر و شر قرار دینے کے لئے
معیار کہاں سے مہیا کریں ہم نے اس کی تلاش
میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ لیکن ہمیں اقرار
ہے کہ ہم بری طرح ناکام رہے ہیں، ہم نے بہت سے
گوشے ڈھونڈھے لیکن ہمیں کچھ نہ مل سکا۔ کیوں
اس لئے کہ ہم نے خود انسان کے پہچاننے میں غلطی کی
صراحی کے وجود کی علت غائی کیا ہے وہ مقصد
جو صراحی بنانے والے کے سامنے خود صراحی کے
وجود سے پہلے سے تھا۔ سلائی کی مشین کا بہتر عمل
(اگر بفرض محال اسے متحرک بالارادہ مان لیں) کیا
ہو سکتا ہے، اچھی سلائی یعنی اس مقصد کی تکمیل جو
اس مشین کے صناع نے مشین بناتے ہوئے مقرر کیا تھا
اور غلط عمل کیا ہو گا؟ اصل مقصد کی تکمیل کے علاوہ
باقی ساری حرکتیں غلط ہی سمجھی جائیں گی۔

اس لئے معیار عمل کے واسطے ہمیں صراحی بنانے
والے اور مشین تیار کرنیوالے ہی سے سوال کرنا چاہیئے
اور جو وہ کہدے وہی معیار ہے، بالکل اسی طرح
انسان ذی حیات، ذی ارادہ اور ذی تعقل و ادراک
ایک مخلوق ہے جسے کسی نے بنایا ہے اور اس نے یقینی طور پر
اسکے وجود سے کوئی مقصد مقرر کیا ہو گا۔ اس کے
عمل کے واسطے اگر کوئی معیار خیر و شر عقلاً واجب
القبول ہو سکتا ہے تو صرف وہی جو اس کا خالق
اور صانع خود بتائے۔ اسی معیار خیر و شر کو دنیا والوں کے
سامنے عملی طور پر ظاہر کرنے کیلئے انبیاء بھیجے جاتے ہیں اگر
اس معیار کو تسلیم نہ کر لیا گیا تو پھر کوئی معیار نہیں رہتا اور بدنظمی
ہی بدنظمی باقی رہ جاتی ہے، کیا خوب کہا ہے اقبال نے کہ

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است فقط

ہندوستانی بُت سازی

(INDIAN SCULPTURE)

از جناب محمد اشرف صاحب حیدرآبادی

اہل ہند کی بُت سازی ایک قدیم فن ہونے کے اعتبار سے اس کو سمجھنے کیلئے اون اصطلاحات کی تشریح ضروری ہوتی ہے، جو اس میں اکثر استعمال ہوتے ہیں، اس لئے اس مضمون میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ پہلے تمہیداً بت سازی کے ہر پہلو پر کچھ روشنی ڈالی جائے تاکہ ہندو حضرات کے سوا دوسروں کو اس فن کے حسن و قبح کا صحیح اندازہ ہوسکے، اس لئے کہ ہندو بت سازی بالکلیہ مذہبی ہوتی ہے، اور ہمارے پیش نظر مذہب سے ہٹکر اس کو فنون لطیفہ کی روشنی میں غور کرنا ہے۔

بُت لکڑی، پتھر، جواہرات (مثلاً بلور (Crystals) ہیرا، لہسنیہ مرجان اور یاقوت)، ہاتھی دانت، دھات (تانبا، پیتل، پھرس،) مٹی اور دو یا دو سے زائد اشیاء سے (جو اوپر بیان کی گئی ہیں) تیار کئے جاتے ہیں

دھات کی مورتیاں بنانے کا فن قدیم سے ہندوستان میں رائج اور یہیں کا ایجاد کردہ ہے یہ تو یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ ہندوستان میں بُت پرستی کا رواج کب سے ہے اور اس کے وجوہات کیا ہیں؟ مگر یہ بات تو مسلمہ ہے کہ بُت پرستی گوتم بدھ اور ویدوں کے دَور میں بھی موجود تھی، اور حسب ذیل اشیاء کی پوجا ہوا کرتی تھی:۔

"دیوتا اور دیوی کی مورتیاں،
سالگراما (ایک قسم کی سیپ جو
وشنو جی کے چکر کے مشابہ ہے)
بانا لنگا (بیضوی پتھر)، نیترا
(از قسم تعویذ)، بعض جانور
(مثلاً گائے وغیرہ) بعض پرند
(مثلاً برہمنی چیل وغیرہ)، دریائیں
(گنگا، گوداوری، کرشنا وغیرہ)
بعض جھاڑ (مثلاً تلسی وغیرہ)"

مورتیوں کی اقسام حسب ذیل ہیں۔

مورتیاں
منقولہ اور غیر منقولہ
جو دھات یا پتھر کی ہوتی ہیں، مگر اتنی وزنی بھی نہیں اور نہ اتنی ہلکی۔
غیر منقولہ
جو پتھر کی وزنی بڑی اور ایک جگہ نصب کی ہوئی ہوتی ہیں۔
منقولہ
جو دھات کی بنائی ہوئی ہوتی ہیں اور بہ آسانی اٹھائی بٹھائی جاتی ہیں
مندر کی خاص مورتی
روزمرہ کی پوجا پاٹ کے لئے
جاترہ کیلئے جو رتھ میں سالانہ گشت کراتے ہیں۔
لیٹی ہوئی
بیٹھی ہوئی
کھڑی ہوئی
دشمن کی تباہی کیلئے
فوجی طاقت کیلئے
حظ نفسانی کیلئے
خلاء روحانی کیلئے
دیوار یا کپڑے پر تصویر کی شکل میں
دیوار یا دھات وغیرہ کی تختی میں کھدی ہوئی
پتھر یا دھات وغیرہ میں تراشی ہوئی
پوشیدہ
ظاہر
مورتیوں کو مزید دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:۔
مورتیاں
جمالی
چہرے سے شانتی برستی ہے۔ ایسی مورتیوں کی پرستش اچھے کاموں کے لئے کی جاتی ہے۔
جلالی
سراپا شکتی، تیز اور لانبے دانت اور ناخن، دو سے زائد ہاتھ جن میں جنگی آلات ہوں۔ بڑی اور گول آنکھیں آگ کے شعلے سر کے پیچھے سے نکلتے ہوئے۔ انسانی کھوپڑی اور ہڈیوں کا مالا گلے میں پہنے ہوئے ایسی مورتیوں کی پرستش تشدد اور تباہی کے کاموں کیلئے

ہندوؤں کے عقائد کے مطابق جلالی مورتی کا مندر اگر کسی گاؤں میں موجود ہو تو اس میں جمالی مورتی کا مندر بھی ہونا لازمی ہے ورنہ وہ گاؤں بہت جلد تباہ و بے چراغ ہو جائیگا۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو جلالی مورتی والے مندر کے سامنے ایک تالاب بنا دیا جائے تاکہ اس کے تباہ کن اثرات سے گاؤں اور گاؤں والے محفوظ رہیں۔

ہندو تثلیث میں برہما (آفرینش کا دیوتا) وشنو (محافظت کا دیوتا)، شیوا (تباہ کرنے والا دیوتا) یہ تین دیوتا ہیں، مگر برہما کے مندر بہت کم ہیں، اور ان کی مورتیاں بھی کمیاب ہوتی ہیں۔ اکثر مورتیاں وشنو اور شیو مت کی پائی جاتی ہیں، اور ان کے ساتھ والے دیویوں کی بھی۔ وشنو اور شیو سے متعلق جو دیویاں ہوتی ہیں، وہ ان کے مختلف قوتوں اور اقتدار کی مظہر ہوتی ہیں۔ ان مورتیوں کی پوجا نہ صرف مندروں میں بلکہ اہل ہنود اپنے گھروں میں بھی کیا کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ہر ایک دیوتا کی پرستش سے علحدہ علحدہ نتائج برآمد ہوتے ہیں مثال کے طور پر چند کے نام درج ذیل ہیں۔

۱۔ وشنو کی پرستش سے آبادی زیادہ ہوتی ہے۔

۲۔ اندرا کی پرستش سے ہر قسم کی خوشحالی حاصل ہوتی ہے۔

۳۔ کاما کی پرستش سے خوبصورت جسم بنتا ہے۔

۴۔ گنپتی کی پرستش سے ہر کام میں سے رکاوٹیں دور ہوتی ہیں۔

۵۔ درگا کی پرستش سے فتح و نصرت حاصل ہوتی ہے۔

۶۔ لکشمی کی پرستش سے غربت دور اور دولت بڑھتی ہے۔

۷۔ سرسوتی کی پرستش سے علم میں زیادتی اور قوت گویائی بڑھتی ہے۔

۸۔ سریا کی پرستش سے جسمانی اور دماغی امراض سے نجات حاصل ہوتی ہے۔

۹۔ شیو کی پرستش سے جملہ دیوتاؤں کی پرستش کا ماحصل صرف اس کی پرستش سے ہم پہنچتا ہے۔

مورتیوں کے متعلق اہل ہنود کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات عالم کا خالق ہر جگہ حاضر اور ہر شئی میں موجود ہے، خواہ وہ ایک پجاری کا پریم بھرا دل ہو یا اینٹ و پتھر کی مورت، اسی طرح ایک ہندو اپنے خدا کا تخیل عرفان کے مدارج کے مطابق کیا کرتا ہے، چنانچہ مورتیاں جاہل عوام کیلئے ہیں، اور ان کی پرستش سے جنم بدل بدل کر اس دنیا میں آنا ہوتا ہے۔ ایک یوگی جو شیو کو

اپنے دل میں پاتا ہے اس کو کسی مندر یا بت
کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح دیوتاؤں اور
دیویوں کی جو مورتیاں ہیں، وہ خدا کے مختلف
صفات کی مظہر ہیں۔ کسی مورتی کے ہاتھوں کی
تعداد اس کی صفات کو ظاہر کرتی ہے، اور
ان صفات کی پہچان اس سے ہوتی ہے کہ
اس کے ہاتھ میں کونسا ہتھیار یا نشان ہے
یا ہاتھ کس وضع سے رکھا گیا ہے۔ جتنے
زیادہ ہاتھ ہوں گے، اتنی ہی زیادہ صفات
ہوں گی اور جتنے کم ہاتھ ہوں گے، اتنی ہی
کم صفات، حتیٰ کہ بغیر ہاتھ سے مراد صفات سے
معرّا۔ بہرحال مورتی کی پوجا سے یہ مراد ہونی
چاہیئے کہ خیالات کی یکسوئی کی خاطر ایک
مورتی جو چند مخصوص صفات کی مظہر ہے،
اور جن صفات کو ایک پجاری پوجنا چاہتا
ہے، نظر کے سامنے رکھی جائے، اور
اس پر دھیان دیا جائے۔ پرستش کیلئے
ایک بد وضع مورتی جو شاستر کے اصول سے
بنائی گئی ہے، بہتر تصور کی جاتی ہے اس
مورتی سے جو خوبصورت ہو اور شاستر کے
اصول کے خلاف بنائی گئی ہو۔ چنانچہ شاستر کے
اصول اس پر زور دیتے ہیں کہ مورتی جتنی بھی
ہو سکے خوبصورت بنائی جائے اور اگر اس کے
برعکس مورتی بنائی جائے تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ
کاریگر کا قصور ہے۔ اس کے ہاتھ میں یہ طاقت
نہ تھی کہ اصولوں پر چلتے ہوئے ایک
خوبصورت چیز پیدا کر سکے۔

اجنٹہ اور ایلورہ اس کے شاہد ہیں کہ
قدیم زمانے میں ہندوستان کی مصوری اور
سنگ تراشی کا کیا معیار تھا۔ چونکہ مصور پر کسی
قسم کے قیود عائد نہیں کئے گئے تھے اس لئے
وہ آزاد تھا کہ جیسے مناظر قدرت وہ دیکھے
اس کو آزادی کے ساتھ اپنے کام میں لے آئے،
اور اس میں اپنی جولانی طبع کو دخل دیتے
ہوئے ساتھ ہی ساتھ اس کا بھی خیال ملحوظ
رکھے کہ جو مذہبی کام اس کے پیش نظر ہے
اس کی بھی کما حقہ تکمیل ہو۔ ان ہی اصول پر
کاربند رہکر قدیم زمانے کے مصور و بت سازنے
ایسے ایسے شاہکار پیدا کئے ہیں جن کو دیکھ کر
آج بھی عالم دنگ رہ جاتا ہے۔ مگر جیسا جیسا
زمانہ گذرتا گیا، ترقی معکوس ہوتی گئی، جس کی
پہلی وجہ ان خیالات کا عبادت میں رونما
ہونا ہے، جیسے کہ دیوتا کے ایک سے
زیادہ سر اور ہاتھ۔ چونکہ اس قسم کی بت سازی
غیر فطری تھی لہٰذا وہ آہستہ آہستہ خوبصورتی سے
بدصورتی میں تبدیل ہوتی گئی۔ دوسری وجہ
وہ قیود ہیں جو تنتر منتر کے رو سے عائد ہوتی
ہیں، اور مصور مجبوراً اپنے خیالات کو عملی
جامہ پہنانے سے قاصر رہ جاتا ہے، گو
تنتروں کے رو سے مورتی بہتر سے بہتر

بنائی جانی چاہیئے۔ تیسری اور آخری وجہ ہندو سلطنتوں کا زوال اور مندروں اور بُت تراشی کی شاہانہ سرپرستی کا اٹھ جانا ہے، جس کی وجہ سے وہ بُت تراش جو قدیم اصولوں کے پابند تھے ختم ہو گئے اور آج کل مورتیاں جیسی بھی بنتی ہیں، وہ محتاج بیان نہیں۔

ہندو بُت سازی کو چار دور میں تقسیم کیا جاتا ہے:۔

۱۔ متھرا جو شمالی ہند سے تعلق رکھتا ہے
۲۔ مغربی چالوکیہ (۵۵۰ء تا ۷۵۳ء) کانچی کے پلاوا، چولا اور پانڈیا۔
۳۔ ہوئے سل کے چالوکیہ (۱۱۸۳ء تا ۱۳۲۷ء)۔
۴۔ بنگال، آسام اور اڑیسہ۔

قرون اولیٰ اور وسطیٰ کی مورتیوں میں جو فرق پائے جاتے ہیں، وہ یہ ہیں:۔ (اولیٰ) (وسطیٰ)

۱۔ اوپر کا جسم۔ بھرا ہوا۔ سخت اور اکڑا ہوا
۲۔ ناک ۔ چھوٹی ۔ لانبی
۳۔ ہونٹ ۔ موٹے ۔ پتلے
۴۔ آنکھ ۔ موزونیت سے لانبے نہ کہ مصنوعی} لانبے
۵۔ چہرہ ۔ گول ۔ بیضوی
۶۔ لباس۔ موثر اور طبعی۔ مصنوعی اور غیر فطری

اصطلاحی الفاظ کی حسب ذیل تقسیم کی جاتی ہے:۔

الف۔ وہ اشیاء جو ہندو دیوتا اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں مثلاً ہتھیار، گانے بجانے کا سامان، جانور، پرند وغیرہ۔

ب۔ وہ مختلف ہاتھوں کے انداز، جو مورتیوں میں پائے جاتے ہیں۔

ج۔ وہ مختلف انداز اور وضع جو مورتیوں کے جسم کو ڈھالنے میں اختیار کئے جاتے ہیں۔

د۔ وہ لباس، زیورات اور سر کے بالوں کی آرائش، جو مورتیوں میں پائی جاتی ہے۔

الف۔ ہتھیار:۔

سنکھا۔ یہ ایک معمولی سیپ ہے، جس کو وشنو نے جنگ میں استعمال کیا تھا، اور جس کی آواز سے دشمنوں کے دل ہل گئے تھے۔ بُت سازی میں اس کو سادہ یا مرصع بتایا جاتا ہے۔

چکرا۔ یہ معمولی ہنڈی کا چاک ہے، جس کو سادہ یا مرصع بتایا جاتا ہے۔ جنگ میں اس کو ہتھیار کے بدلے استعمال کیا جاتا تھا۔

گدا۔ یہ گرز ہے جو ہمیشہ ہاتھ میں رہتا ہے، سادہ یا مرصع بتایا جاتا ہے۔ (یہ تینوں ہتھیار وشنو کے لئے مختص ہیں۔)

درپنا
کاپلا
گھنٹا
کمنڈلو
اگنی
سنکھا
چکرا
سولا
ننکا
موسلا
کھیٹکا
مالا
کتاب
نیل کمل
ہرن
وجرا
ہلا
کھٹونگا
آنکوسا
پاسا
واروا ہستہ
سرک
وامرو
بانا
پارسو
اباہیا ہستہ
کنکا ہستہ
سچی ہستہ
نرجنی ہستہ
مرلی
وینا
سکتی
کھڈگا
دھانس
گدا

پارسو۔ یہ جنگی تبر ہے۔ کھٹونگا، یہ
ایک عجیب وضع کا ڈنڈا ہوتا ہے جس میں
انسانی ہڈی (جو بعد میں لکڑی میں تبدیل
کردی گئی) کے ایک کونے پر انسانی کھوپڑی
لگی ہوئی ہوتی ہے۔ سولا، ترشول کو کہتے
ہیں جو لکڑی پر تین نوک والا ہتھیار ہوتا ہے
اگنی، آگ کو کہتے ہیں، اس کو یا تو مشعل کے
طور پر بتایا جاتا ہے یا ایک کونڈے میں
رکھی ہوئی آگ ہوتی ہے، جس میں سے
شعلے نکلتے ہیں (یہ شیو سے متعلق ہوتے ہیں)
انکوسا۔ مہاوت کا ہتھیار ہے
جس سے وہ ہاتھی چلاتا ہے۔
پاسا۔ یہ رسی ہوتی ہے جس سے
دشمن کو مشکیں کستے ہیں (گنیش، سرسوتی
وغیرہ کے ہتھیار ہیں)
وجرا۔ یہ باگ نکہ سے مشابہ ہے
تنکا، ایک چھوٹا سا آلہ جس کو پتھر کا کام
کرنے والے استعمال کرتے ہیں۔
سکتی۔ برچھی کو کہتے ہیں (یہ تین
ہتھیار سبرامنیا سے متعلق ہیں)
موسلا۔ یہ ہاون کے دستے کے
مشابہ ہوتا ہے۔ ہالا، معمولی ناگر کو کہتے
ہیں جو کھیتوں میں چلائی جاتی ہے (ان دو کو
بالارام سے منسوب کیا جاتا ہے) اس کے
سوا کھنڈگا جو سیدھی تلوار ہوتی ہے
چھوٹی یا لانبی ایک یا دو دھار اور اس کے
ساتھ کھیٹکا، سپر جو لکڑی یا چمڑے کی ہوتی
ہے۔ دھانس، تیر کمان اور بانا، تیر
گانے بجانے کے سامان" دکشنا
مورتی اور سرسوتی کے بائیں ہاتھ میں وینا
ہوتا ہے" دامرو (بندر والے کی ڈگڈگی)
شیو سے متعلق ہے، اور بانسری سری کرشنا
سے۔ سنکھا جو وشنو سے متعلق ہے،
ہتھیار سے زیادہ باجے کا کام دیتا ہے
اس سے ناقوس کا کام لیتے ہیں۔ گھنٹا،
کالی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔
دوسرے اشیاء جو مورتیوں کے
ہاتھوں میں پائی جاتی ہیں۔ ہتھیار
اور باجوں کے سوا مورتیوں کے ہاتھوں
میں بعض جانور اور پرند بھی پائے جاتے
ہیں جیسے شیو کے ہاتھ میں ہرن یا بکرا، سبرامنیا
کے ہاتھ میں مرغ، اور درگا اور دوسری
دیویوں کے ہاتھ میں طوطا وغیرہ، اس کے
سوا بعض برتن، کتاب اور پھول بھی ہوتے
ہیں جیسے کمنڈلو یعنی ایک ایسا برتن جس
میں پانی رکھا جاتا ہے، یہ ٹونٹی والا یا بغیر
ٹونٹی کے ہوتا ہے۔ چمچے، آئینہ، کاسہ
جو انسان کی کھوپڑی کا ہوتا ہے۔ کتاب
جو تاڑ کے پتوں کی ہوتی ہے۔ مالا، کنول
اور نیل کنول۔

ب ۔ ہاتھوں کے انداز۔

ہاتھ جس انداز میں بتایا جاتا ہے اس کا علیحدہ علیحدہ نام ہوتا ہے اور ہستہ (ہاتھ کا انداز) کہلاتا ہے۔ اس میں حسب ذیل مشہور انداز ہیں۔

وارواہستہ۔ داد و دہش کا ہاتھ ہے۔ اس میں بائیں ہاتھ کی ہتھیلی دیکھنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ انگلیاں نیچے ہوتی ہیں اور ہاتھ کھلا ہوا یا نیم بند ہوتا ہے۔

ابابہیا ہستہ۔ اپنی حفاظت میں لینے والا ہاتھ۔ اس میں ہاتھ کھلا ہوا اور انگلیاں اوپر ہوتی ہیں جیسے کسی سے خیریت دریافت کرتے ہیں۔

کٹکا ہستہ۔ انگلیاں انگوٹھے سے ملی ہوئی ہوتی ہیں اور ایسی تراشی جاتی ہیں کہ بآسانی ہر روز صبح پرستش کے وقت اس میں تازہ پھول رکھا جا سکے۔

سیچی ہستہ۔ اس میں ہاتھ نیچے ہوتا ہے، اور شہادت کی انگلی کسی چیز کو بتاتی ہوئی پائی جاتی ہے۔

مترجنی ہستہ۔ اس میں ہاتھ اوپر ہوتا ہے، اور شہادت کی انگلی اوپر کو بتاتی ہے جیسے کہ کسی کو متنبہ کیا جا رہا ہے۔

کنٹیا ولمنبا ہستہ۔ اس میں ہاتھ بڑے انداز سے کمر پر رکھا ہوا ہوتا ہے۔

گجا ہستہ۔ ہاتھی کی سونڈ جیسا ہاتھ لانبا کیا ہوا ہوتا ہے۔

انجلی ہستہ۔ اس میں دونوں ہاتھ ملے ہوئے چھاتی کے قریب ہوتے ہیں جیسے پرستش میں استعمال ہوتے ہیں۔

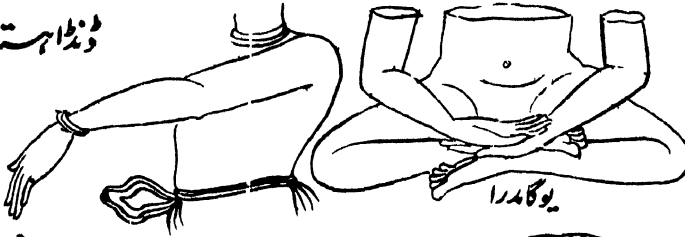
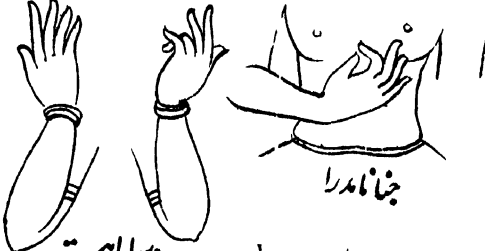
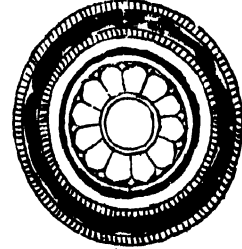
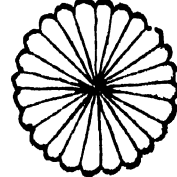
وسمایا ہستہ۔ ہاتھ اوپر اٹھا ہوا جس سے تعجب ظاہر ہوتا ہے۔

اس کے سوا، ہاتھوں کے اور انداز ہوتے ہیں، جو عالم استغراق یا مسائل کی تفہیم میں استعمال ہوتے ہیں، اور ان انداز کو مدرا کہا جاتا ہے۔

اپچن مدرا۔ اس میں شہادت کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر ایک حلقہ بنایا جاتا ہے اور دوسری انگلیاں کھلی ہوئی رہتی ہیں۔ ہاتھ اس انداز میں جب رکھا جاتا ہے کہ کوئی چیز سمجھانی ہو۔

جنانا مدرا۔ اس میں حلقہ اوپر جیسا بنایا جاتا ہے، مگر ہاتھ دل کے قریب رکھا جاتا ہے۔

یوگا مدرا۔ بائیں ہتھیلی میں سیدھی ہتھیلی رکھی ہوئی ہوتی ہے، اور دونوں ہاتھ سامنے پیروں پر رکھے جاتے ہیں جبکہ مراقبہ کیا جاتا ہے۔

ج۔ فلسفہ یوگا کے رو سے مختلف بیٹھک بتائے گئے ہیں، جو دماغ کو یکسو کرکے

ڈنڈا ہستہ
یوگا مدرا
کیرتا مکوٹا
جنانا مدرا
کیسا بندھا
وسمایا ہستہ
کرنڈا مکوٹا
چِن مدرا
جٹا مکوٹا
کرما آسنا
کنڈالا (کندالا)
کنڈالا (کندالا)
جٹا بھارا
سرس چکرا
جٹا بندھا
پربھاولی
سرس چکرا

دھیان دینے اور مراقبہ کرنے کے لئے موزوں ہیں۔ اس قسم کی بیٹھک کو آسنا (آسن) کہتے ہیں، جس کے معنی جوکی کے بھی ہوتے ہیں۔ چند آسن کے نام یہ ہیں۔ پدما آسنا، کرما آسنا، ویرا آسنا وغیرہ، جو ہندوستانی وضع سے دونوں پاؤں الٹی پالتی مار کر بیٹھے جاتے ہیں۔ مختلف نام اس لئے ہیں کہ ان میں پنجوں اور ایڑیوں کی نشست مختلف ہوتی ہے۔ علی ہذا جوکیوں کی ساخت بھی مختلف ہوتی ہے، اور وہ مختلف کام میں لائے جاتے ہیں۔ اس کے سوا مورتیوں کے پورے جسم کو یا تو بالکل سیدھا ڈھالا جاتا ہے یا نیم بنگا یا تین بنگا۔

د۔ (۱) لباس۔ مورتیوں کو مختلف قسم کے کپڑے پہنائے جاتے ہیں۔ جیسے ریشمی۔ سوتی۔ شیر یا ہرن کے چمڑے۔ ریشمی اور سوتی کپڑا مختلف رنگوں سے رنگا جاتا ہے۔ اور شیر کا چمڑا ان ریشمی اور سوتی کپڑوں پر سے استعمال ہوتا ہے، مگر ہرن کا چمڑا صرف جسم پر سے۔

(۲) زیورات۔ صدہا زیورات بنائے گئے ہیں کہ جن سے مورتیوں کو سجایا جا سکتا ہے۔ چند کے نام یہاں دئے جاتے ہیں۔ کنڈالا، کان کا زیور ہے اس کے اقسام پانچ ہیں۔ ہارا، گلے کا زیور اس کے مختلف اقسام ہوتے ہیں۔ کنگن، کمر بند، جو اکثر مرصع ہوتا ہے۔ چونکہ دہرم شاستر کے رو سے سئے ہوئے کپڑوں کا استعمال جائز نہیں، اس لئے دیوی کی مورتیوں کے لئے کچا بندا ہوتا ہے، جو ان کی چھاتیوں پہ بندھا جاتا ہے۔ وشنو کے لئے یا پنچ مخصوص پتھروں کا ایک ہار ہوتا ہے، جس کو ویجنتی کہتے ہیں۔ اس میں موتی (پانی سے) زمرد (آگ سے) یا قوت (آکاش سے) نیلم (زمین سے) ہیرا یا لہسنیہ (ہوا سے) استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۳) سر کے بالوں کی آرائش۔ چوٹی گوندھ کر یا تو اس کو پتوں سے باندھا جاتا ہے یا پھولوں سے یا مرصع زیور سے جٹا مکوٹا۔ اس میں بالوں کو گوندھ کر ایسا رکھا جاتا ہے کہ ایک اونچی ٹوپی معلوم ہو۔ اس قسم کے بالوں کی آرائش برہما اور رادورا کے لئے مختص ہے۔ شیوا کی ان بالوں میں سیدھے یا بائیں طرف ہلال اور بائیں طرف ناگ سانپ کا ہونا ضروری ہے۔ کیریٹا مکوٹا۔ یہ ایک مرصع تاج ہوتا ہے جو مخصوص ہے نارائن کیلئے انسانوں میں اس کو صرف وہ شہنشاہ استعمال کر سکتے ہیں جن کی حکومت بہت وسیع ہو یا ان کے صوبہ دارا۔ کیسا بندھا،

سرسوتی کے لئے مخصوص ہے۔ اس
قسم کی آرائش کی اجازت ان رانیوں کو
بھی ہے جن کے راجہ سات صوبوں کے
حاکم ہوں کرنڈا مکوٹا۔ یہ ایک قسم کا چھوٹا
تاج ہے، جو سادہ ہوتا ہے۔ ہندو تثلیث
کے تین بڑے دیوتا کے سوا اس کا استعمال
دوسرے دیوتا اور دیویوں کے لئے ہے،
اسی کو وہ راجہ بھی استعمال کر سکتا ہے جسکی
حکومت سات صوبوں پر ہو۔ کنتلا، اس
قسم کی آرائش لکشمی کے لئے مخصوص ہے،
انسانوں میں اس کو شہنشاہ کی بیوی اور
ان راجاؤں کی بیویاں استعمال کر سکتی
ہیں جن کی حکومت سات یا تین صوبوں پر
ہو۔ سیر متراکا۔ ایک شملہ کی وضع ہوتی ہے
بڑے فوجی افسروں کے لئے مخصوص ہے،
دھاملا۔ صوبہ دار کی بیوی کے لئے
مخصوص ہے۔ اس میں بالوں کو گوندھ کر
سر کے پیچھے باندھا جاتا ہے۔ مشعل بردار
عورتیں اور بادشاہ کے شمشیر برداروں کی
عورتیں اپنے بالوں کو جوڑے کی شکل میں
سجا سکتے ہیں۔ اس کے سوا بالوں کی
آرائش کی اور اقسام ہیں۔ اور سروں کے
پیچھے بھی مختلف قسم سے ہالا بنایا جاتا ہے،
جو مورتی کی تقدس اور بزرگی کی نشانی
ہوتی ہے۔ سرس چکرا۔ ایک ہالا ہے،
جو ہر ایک دیوتا اور دیوی کی مورتی کے
سر کے پیچھے ہوتا ہے اور اس کا ہونا لازمات
سے ہے۔ یہ سادہ دائرہ یا کھلے ہوئے
کنول کے پھول کے مانند ہوتا ہے۔
قاعدہ کے مطابق یہ سر سے علیحدہ ہونا
چاہیئے مگر ایسا نہیں ہوتا، مورتی سے
ملا ہوا ہوتا ہے۔ شاستر میں اس کے
متعلق پورے معلومات فراہم کئے گئے ہیں،
پرابھاولی۔ یہ ایک روشنی کا گھیرا ہوتا
ہے، جو دیوتا کے پورے جسم کو گھیرا رہتا ہے اسکی
شکل گول یا بیضوی ہوتی ہے جس سے آگ کے شعلے
نکلتے ہیں۔ متذکرہ بالا اصطلاحات کی مختصر تشریحات کے
بعد امید کیجاتی ہے کہ آئندہ کے مضامین کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

(باقی دارد)

سماج سازی

(یعنی)

سماجی ذہنیت کے نشوونما کی سرگذشت

از جناب ڈاکٹر جعفر حسن صاحب پی ایچ۔ڈی (جرمنی) پروفیسر عمرانیات جامعہ عثمانیہ

عمرانی علوم میں سب سے زیادہ جدید اور مستقل اہمیت حاصل کرنے والا علم عمرانیات یا سماجیات ہے۔عمرانیات کا موضوع سماج اور خوشحالی کی تحقیق ہے خوشحالی کا ایک ذریعہ سماج سدھار ہے اور سماج سدھار کی خاطر سماج کی اصلیت اور سماجی زندگی کے قانون معلوم کرنا ہوتا ہے سماج اور سماجی زندگی کا سمجھنا سماج سدھار اور خوشحالی سے مقدم اور اہم تر ہے جس طرح مکان بنانے کے لئے بنیاد لازمی ہے اور بنیاد کے لئے نیو کھودنی پڑتی ہے، گویا اوپر جانے کے لئے نیچے اترنا پڑتا ہے اور قابل اطمینان تہہ حاصل کرنے کے بعد ہی تعمیر شروع ہوتی ہے، اور نیو کی گہرائی تک ہم بظاہر کچھ ترقی نہیں کرتے اور ابھی نقطے پر آ پہنچتے ہیں، جہاں سے کہ ہم نے ابتدا کی تھی، اسی طرح تمدن میں سدھار کرنے کے لئے تمدن کا سمجھنا ضروری ہے اور تمدن کے سمجھنے میں معاشیات اور تاریخ سماجیات اور نفسیات سے یکساں مدد ملتی ہے

عمرانیات کے اہم ترین مسئلوں میں یہ مسئلہ ہے کہ سماج کیوں کر وجود میں آتی ہے؟ سماج سازی کے کیا معنے ہیں؟ سماجی ذہنیت پیدا کرنے والے ذریعے کون سے ہیں؟ سماجی نفسیات کے لئے یہ سوال بڑی اہمیت رکھتے ہیں کہ انسان کس قسم کی اجتماعی زندگی اختیار کرتا ہے؟ اگر وہ واقعی "معاشی انسان"
(Homo Occonomicus)
یعنے ہمیشہ اپنا مالی فایدہ پیش نظر رکھنے والا اور ہمیشہ زیادہ سے زیادہ دولت کے لئے جدوجہد کرنے والا ہے تو وہ سوسائٹی کے فایدے کی خاطر قربانیاں کیوں گوارا کرتا ہے؟ اگر انسان "معاشی انسان" ہے تو وہ نام و نمود کی خاطر وصن دولت کا نقصان خندہ پیشانی سے کیوں گوارا کرتا ہے؟ اگر انسان مطلب کا پتلا اور نفس کا غلام ہے

تو وہ بسا اوقات عزت کی خاطر کیوں خطرہ میں پڑکر اپنی جان پر کھیل جاتا ہے ؟

ہر سماج میں، خاص کر جمود میں مبتلا اور زوال پذیر سماجوں میں، متعدد رسمیں مضر ہوتی ہیں اور مضر تصور کی جاتی ہیں، پھر بھی اِن نقصان دہ رسموں کی عام طور پر پابندی کی جاتی ہے کیا یہ اچنبھے کی بات نہیں کہ انسان اپنا نقصان کرکے دوسروں کا نقصان کرے، پھر بھی "ہمیشہ اپنا فایدہ چاہنے والا" یا "اشرف المخلوقات" کہلائے ؟! جماعتوں، مجمعوں اور گروہوں میں شریک ہونے کے بعد ہر آدمی کی انفرادی فطرت و جبلت پر اجتماعی ذہنیت کا کیوں کر تسلط ہو جاتا ہے ؟ بچوں اور نو واردوں پر نئی تہذیب و شائستگی کا کیا اور کس طرح اثر ہوتا ہے ؟ ہر ملک کی تہذیب و شائستگی خود کس طرح معاشی، جغرافی اور طبعی خصوصیتوں کا نتیجہ ہوتی ہے ؟ سماج سدھار کیوں لازمی ہے ؟ اور سدھار کے بغیر قدامت زدہ تہذیب و تمدن کا فنا ہو جانا کیوں یقینی ہے ؟ قدم کے سنبھال اور بگاڑ میں سماج کا کیا حصہ ہوتا ہے ! یہ اور اسی قسم کے بیسیوں سوال ہیں جن کو تشفی بخش طور پر حل کرنے کے لئے عمرانیات کا جاننا لازمی نہیں تو مفید ضرور ہے۔

فطری اور اکتسابی نفس

فطری نفس کی تشریح

عام مشاہدہ ہے اور مستثنیات کو چھوڑ کر دعوے سے کہا جا سکتا ہے کہ انسان اپنی سماج کا پروردہ، اپنے ماحول کا لازمی نتیجہ اور اپنے زمانے کی سماجی فضا کا سچا نمونہ ہوتا ہے۔ سماجی ماحول کے اثرات کو سمجھنے کے لئے فطری نفس اور اکتسابی نفس کے فرق کو جاننا ضروری ہے۔

فطری نفس سے جانداروں کی وہ خصوصیتیں اور قوتیں مراد ہیں جو قدرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہیں۔ ارادے اور کوشش کے بغیر یہ آپ ہی آپ پیدا ہوتی اور موقع محل کے لحاظ سے یا اپنے اپنے وقت پر نمودار ہوتی اور رفع ہوتی ہیں بھوک، پیاس، بچاؤ کی خواہش، بالغ ہونے کے بعد اپنی نوع کے مخالف جنس کی تڑپن، سنگی ساتھیوں کا ارمان ہر جاندار میں پائی جانے والی خصوصیتیں ہیں۔ ہوا میں اڑنے والے پرندے، پانی میں رہنے والی مچھلیاں، زمین پر چلنے پھرنے اور رینگنے والے بھانت بھانت کے جانور اور انسان سب ہی غذا کی تلاش میں نکلتے ہیں سب کے سب اپنے بچاؤ کی کوشش

کرتے ہیں، اپنے اپنے وقت پر ہر ایک کو
جنسی تڑپن بے قرار کرتی ہے اور جوڑ کی
تلاش میں پریشان اور کوشاں رکھتی ہے،
غرض بھوک اور پیاس کو دور کرنے کے لئے
کھانے پینے کی چیزوں کی خواہش خود زندہ
رہنے، عیش کرنے، آرام اٹھانے، تکلیف
سے بچنے کی تمنا فطری نفس کو ثابت کرنے
والی خصوصیتیں ہیں۔

بعض جانداروں میں اور بھی خواہش
ہوتی ہیں: خدنمائی کی جبلت، جو شدید تر
شکل میں خدپسندی بلکہ خدپرستی ہو جاتی ہے،
کئی جانوروں میں اور سب سے زیادہ انسانوں
میں پائی جاتی ہے۔ حکومت اور اقتدار کی
خواہش اور اپنے اقتدار کے نمائش کی تمنا
ایسا جذبہ ہے جو اکثر جانوروں میں اور سب سے
زیادہ "بہترین اور بدترین جانور" آدمی میں
پایا جاتا ہے اور وہی سب سے زیادہ
تعریف اور شہرت یا نام اور عزت کا
طلب گار ہوتا ہے۔

تاریخ اور تمدن کے ہر دور میں انسانوں کا
یہی حال تھا اور آج بھی تمدن کے مختلف
مدارج پر زندگی بسر کرنے والے مہذبوں،
نیم تمدنی قوموں، غیر مہذب لوگوں،
جنگلیوں، صحرائیوں، اور تمدن سے
بلکل غیر متاثرہ خام تمدنی قبیلوں میں وہ
تمام خصوصیتیں موجود ہیں جو فطرت کی طرف سے
انسان میں ودیعت کی گئی ہیں۔ رعونت، گھمنڈ،
خوشامد پسندی، ہوس، جھوٹ، فریب،
مکاری، دغابازی، رحم دلی، انصاف پسندی،
وعدہ وفائی مہذب انسانوں کی طرح خام تمدنی
نیم متمدن اور غیر متمدن انسانوں میں یکساں
شدت اور وسعت سے موجود ہیں۔ بیچ افریقہ
اور بیچ آسٹریلیا کی طرح دکنی امریکہ، (خاص کر
برازیل) کے کہساروں، وادیوں اور
جنگلوں میں اب تک ایسے قبیلے موجود ہیں
جو تمدن کے بلکل ابتدائی مدارج پر ہیں۔
ننگا پن وہاں عیب نہیں، پردے کا انہیں
خیال نہیں، گناہ کی انہیں پروا نہیں،
حد یہ کہ مستقبل کی بھی انہیں فکر نہیں، بے زبان
جانوروں سے کسی قدر بہتر حالت میں وہ
زندگی کے دن کاٹ رہے ہیں اور ان میں سے
بیشتر کی اجتماعی زندگی صرف اس ایک قانون کے
تحت ہے جس کا احترام متمدن ملکوں کی
مہذب حکومتیں بھی کرتی ہیں یعنے قوت بازو
کا عالمگیر قانون! اس حالت میں بھی وہ ہنستے
بولتے، گاتے ناچتے مسرت کی گھڑیاں
لوٹتے ہیں اور اس لحاظ سے ظاہر متمدن
انسانوں سے بہتر ہیں کہ ان میں مقابلتاً
رشک، حسد، کپٹ، کم ملنساری، سچائی
ہمدردی زیادہ ہے۔

بہرحال فطری نفس سے مراد وہ تمام خاصیتیں اور خصلتیں ہیں جو ہر جاندار میں اپنی نوع کی فطرت کے مطابق خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ انسانی فطرت میں وہ تمام خواہشیں اور کیفیتیں، عملی رجحان اور رغبتیں داخل ہیں، جو انسانوں میں پیدائشی ہوتی ہیں یا اپنے اپنے وقت پر یا موقع محل کے لحاظ سے خود بخود پیدا اور فنا ہوتی ہیں۔ انسانوں کے فطری نفس کی تمام خصوصیتیں کالوں اور گوروں، جنگلیوں اور شہریوں، ہندوؤں اور مسلمانوں، عالموں اور ان پڑھوں، عقلمندوں اور جاہلوں غرض ہر جماعت میں بلا امتیاز رنگ و روپ، فرقہ و مذہب پائی جاتی ہیں۔

اکتسابی نفس کی تشریح

فطری نفس کے برخلاف اکتسابی نفس کسی خاص ماحول میں تربیت پانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ گویا وہ خصوصیتیں اور عادتیں جو جماعتی اثرات کی پروردہ ہوتی ہیں۔ اور کسی مخصوص سماج میں تربیت پانے کی وجہ سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ اکتسابی نفس خاندانی تربیت، معاشرتی اثرات، قومی ذہنیت، مذہبی تعلیم، ملکی روایتیں اور مقامی فضا ہر ایک کی سیرت و کردار کو ڈھالنے میں حصہ لیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی ماحول کی خصوصیتیں تقریباً ہر فرد میں غیر شعوری طور پر اس طرح سرایت کر جاتی ہیں کہ وہ بلکل پیدائیشی اور فطری معلوم ہوتی ہیں۔ حالانکہ حقیقت میں وہ اکتسابی ہوتی ہیں۔ اسی لیئے ان کو شبہ فطری (Quasi Natural) بھی کہا گیا ہے یعنے وہ خاصیتیں جو فطری نہ ہوں مگر فطری معلوم ہوں۔ بزرگوں کی تعظیم، بوڑھوں کا احترام، بڑوں کا ادب، چھوٹوں کا لحاظ، اٹھنے بیٹھنے، ملنے جلنے، اظہار ہمدردی اور مبارکبادی کے طریقے ہر شخص کو خود بخود نہیں سوجھتے بلکہ دوسروں سے سیکھے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ اکتسابی (یعنے حاصل کی ہوئی) خاصیتیں کسی نہ کسی جماعت یا سماج میں پرورش پانے کی وجہ سے نشوونما پاتی ہیں۔ بہت سی قلبی کیفیتیں بھی اسی طرح سماجی تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

نسلی رعونت، جس کی شدید ترین مثال حاکم گوروں میں محکوم اور ماتحت کالوں اور حبشیوں کے خلاف پائی جاتی ہے، سراسر جماعتی تربیت کا نتیجہ ہے۔ نسلی رعونت اور من مانی نسلی برتری کی جھلک برہمانیت پہ ناز کرنے والے ہندوؤں اور اپنی "سیدیت"

پر فخر کرنے والے مسلمانوں میں پائی جاتی ہے۔ قومی تعصب، اخلاقی وجدان، فرقہ واری بغض، جزِ فرقہ واری[1] کیپٹ، وہ مثالیں ہیں جن سے جماعتی اثرات کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ قومی تعصب کی واضح ترین مثال انگریزوں اور جرمنوں کی قومی خصوصیتیں ہیں۔ دونوں قومیں ہم رنگ، ہم نسل، ہم مذہب اور یکساں معیار کے مطابق ہم اہل ہیں، پھر بھی قومی تعصب کی ایسی بدترین مثالیں ملتی ہیں کہ مشکل ہی سے باور کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً کسی "عالم" انگریز نے ایک کتاب لکھی تھی جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ جرمنوں نے کسی علم، کسی ہنر، یا کسی فن میں کمال حاصل نہیں کیا! قومی تعصب کی کھلی ہوئی مثال جرمنوں اور فرانسیسیوں کے باہمی تعلقات ہیں! عام طور پر جرمن فرانسیسیوں کو اور فرانسیسی جرمنوں کو نہ صرف اپنا آبائی دشمن خیال کرتے ہیں بلکہ ان میں باہمی حقارت بھی بہت پائی جاتی ہے۔ اکثر ایک دوسرے کے فضل و کمال سے انکار کرتے ہیں اور حقیقی بُرائیاں بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں

تمام یورپ جاپانیوں کو "نقال اور بھانڈ" کہتا ہے۔ "جاپانیوں میں ایجاد کا مادہ نہیں ہوتا وہ صرف (۱) بندروں کی طرح نقل کر سکتے ہیں"۔ خود جاپانی اپنے آپ کو خداوند ایشیا تصور کرتے تھے اور کیا عجب ہے کہ اب بھی تصور کرتے ہوں! رسی جل گئی پر بل نہ گیا! قومی تعصب کی طرح قومی خوش اعتقادی بھی ایک عام انسانی خصلت ہے اور مختلف ملکوں اور زمانوں میں ہر فاتح اور اقبالمند قوم نے اپنے آپ کو "منتخب قوم" تصور کیا اور اس تصور کو اس احتیاط سے پرورش کیا ہے کہ آج کئی قومیں اپنے لئے یہی دعویٰ کرتی ہیں اور اس مغالطے میں مبتلا ہیں کہ ایک نہ ایک دن ساری انسانیت کو ان ہی کی وجہ سے نجات ملے گی:

وجدان یعنے (Sentiments) ان احساسوں کا نام ہے جو دلی لگاؤ، محبت، تعظیم اور ہمدردی سے تعلق رکھتے ہوں۔ وجدانوں کی لازمی خصوصیت عقل سے بے تعلقی ہے۔ مثلاً انگلستان میں شاہی خاندان سے محبت ملی وابستگی

---

[1] سماجیاتی اصطلاح میں ہندو، مسلمان، پارسی، عیسائی، یہودی، بدھ متی فرقے ہیں اور وہابی، قادیانی، شیعہ، بہائی، حنفی، مقلد جز فرقے برہمن، کھتری، اچھوت بھی جز فرقے ہیں۔

یا انگلستان کے پرچم کی عظمت اور وقار کا احساس وجدان ہیں۔ کسی بزرگ یا رشی کے دانت یا بال یا کپڑوں سے محبت بھری عقیدت کسی چہیتے کی تصویر کا ہار بند یا لاکٹ (خاص کر جب کہ تصویر کسی گزری ہوئی ہستی کی ہو اور ہار بند کسی کو کھ جلی ماں یا سچے پریمی کے گلے کے پڑا ہو) وجدانیت کی مثالیں ہیں۔

داؤدی بوہروں میں تربیت پایا ہوا شخص اپنی جماعت کے پیشوا سے وہی عقیدت اور وجدانی لگاؤ رکھتا ہے جو کیتھلک عیسائیوں کو پاپائے روم سے ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ دوسروں سے زیادہ وجدانیت زدہ ہوتے ہیں مگر تقریباً تمام لوگوں میں کسی نہ کسی قسم کے وجدان ضرور ہوتے ہیں اور سب وجدان اجتماعی تربیت اور سماجی پرورش کا نتیجہ ہیں، اجتماعی اور سماجی تعلیم و تربیت کی وجہ سے پیدا ہونے والے اثرات کا دوسرا نام اکتسابی نفس ہے۔

اکتسابی نفس اور لڈوش گمپلووِتس کے[1] خیالات

اکتسابی نفس، جسے بعض عالموں نے سماجی نفس سے بھی تعبیر کیا ہے، اہمیت کے لحاظ سے فطری نفس کے ہم پلہ ہے اسی لئے اس کو مثل فطری نفس بھی کہا گیا ہے۔ معاشی مفادوں اور سیاسی حکمتوں کو جو اہمیت حاصل ہے وہی سماجی یا اکتسابی نفس کو حاصل ہے۔ جتنی مرتبہ انسان اپنے معاشی مفاد کو حاصل کرنے کے لئے ضمیر کو فراموش کرتا ہے، اتنی ہی مرتبہ وہ دکھاوے کے لئے، یا چار لوگوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے یا ان کی تنقید سے بچنے کے لئے، معاشی مفاد کو قربان کرتا ہے۔ ضمیر فروشی سے روپیہ حاصل کرکے اگر وہ "معاشی انسان" بنتا ہے تو

---

[1] Ludwig Gumplowicz. لڈوش گمپلووِتس

انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں یورپ کے آسمان علم کا ایک درخشاں ستارہ گمپلووِتش تھا، جس کی نورانی (ستارے کے غروب ہو جانے کے باوجود بھی!) باقی ہے اور بڑھ رہی ہے۔ اس پولستانی نے اپنے سیاسی اور سماجی خیالات جرمن زبان میں ظاہر کئے تھے اس لئے وہ جرمن بھی تصور کیا جاتا ہے۔ خاص کر سیاسیات اور سماجیات میں اس کی تحقیق بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔

تقریبوں میں ربائی قرضے کا اسراف کر کے "سماجی انسان،" ہونے کا ثبوت دیتا ہے کوڑی کوڑی کا حساب لے کر اور سود در سود جوڑ کر وہ "معاشی انسان" ہوتا ہے تو سرکاری احکام کے خلاف کالے بازار سے زاید غلہ حاصل کر کے پر تکلف دعوتیں دیتا ہے اور کال میں افراط کا مظاہرہ کر کے خوش ہوتا ہے خاص کر جب اس کی سماجی تقریبوں کو رونق بخشنے والے معززین میں وہ بھی شریک ہوں جن کا فرض ہے کہ کالے بازار کو ختم کریں اور راشن پر نگرانی کریں! خاص الخاص خوشی اسے ان سماجی تیتریوں کو دیکھ کر ہوتی ہے جو کانفرنسوں میں کالے بازار کے خلاف تحریکیں پیش کرتی ہیں، راشن کی منصفانہ تقسیم کا مطالبہ کرتی ہیں تاکہ "غریب بیواؤں، بیچاری عورتوں اور بھوکے بچوں" کو کافی مقدار میں صحت بخش غذا مل سکے اور خود ہی پر تکلف ڈنروں، پارٹیوں، دعوتوں اور محفلوں میں شریک ہوتی ہیں جہاں کی مشترک خصوصیت دکھاوا، کمی میں بہتات کا مظاہرہ ہے!

جتنی مرتبہ انسان "سیاسی جانور" بنتا ہے اتنی ہی مرتبہ نفس کا بندہ ہو کر قانون شکنی کرتا ہے۔ جتنی مرتبہ اسے جیل کی تعیفن قانون توڑنے سے دور رکھتی ہیں۔ اتنی ہی مرتبہ بدنامی کا خیال، رسوائی اور جگ ہنسائی کا ڈر اور اپنے مخالفوں کے طعنوں کا تصور اسے قانون سے وابستہ رکھتا ہے۔ ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ معاشی مفادوں سیاسی مصلحتوں، نفسی طاقتوں کے برابر سماجی اثرات اہم ہیں۔

سیاسیات کے دلدادہ جتنی مثالیں اس قدیم یونانی مقولے کو ثابت کرنے کے لئے دیتے ہیں کہ "انسان سیاسی حیوان ہے" معاشیات کے ماہر جتنی مثالیں "معاشی انسان،" کی موافقت میں دے سکتے ہیں۔ اتنی ہی مثالیں نفسیات کے ماہر انسان کو "جذبوں اور جبلتوں کا پتلا،" ثابت کرنے کے لئے اور سماجیات کے ماہر انسان کو "سماج کا بندہ،" ثابت کرنے کے لئے دے سکتے ہیں۔ چنانچہ اسی جماعت کی طرف سے وکالت کرتے ہوئے لدوش گمپلووِتس نے کہا ہے:۔

"انفرادی نفسیات کی سب سے بڑی غلطی یہ مان لینا ہے کہ انسان انفرادی حیثیت سے سوچتا ہے حالانکہ حقیقت میں فرد نہیں سوچتا بلکہ جماعت یا سماج سوچتی ہے فرد کے خیالات کا اصلی سرچشمہ خود اس میں نہیں بلکہ اس سماجی ماحول میں ہے جس میں وہ رہتا ہے، اس کے خیالات کا

(ملخص از یک کی سماجی فضا ہے)

اکتسابی نفس کی تشریحی مثالیں

ہمارے خیالوں اور خواہشوں ہی پر کیا منحصر ہے، دراصل ہماری بیشتر طاقتیں جسمانی اور دلی قوتیں، اس فضا سے متاثر ہوتی ہیں جس میں ہم نشوونما پاتے ہیں۔ ہمارا ادبی مذاق، ہمارا طریق گفتگو اور ہمارا لباس ہماری غذا، ہماری تہذیب اور ہماری ذہنیت، ہمارے معیار اخلاق، ہمارے شوق اور ہمارے ارمان سب یا تقریباً سب وہی ہوتے ہیں جو ہماری جماعت کے ہیں۔ ان میں تبدیلی ہوتی بھی ہے تو اسی وقت اور اسی حد تک کہ ہمارے سماجی ماحول میں بھی تبدیلی ہو جائے اور ہم کسی نئے سماجی فضا میں منتقل ہونے کے بعد اس نئی جماعت کے اثرات کو شعوری اور زیادہ تر غیر شعوری طور پر قبول کرنے لگیں۔

ہماری سیاسی، سماجی، کاروباری، معاشی اور مذہبی جد و جہد پر ہماری سوسائٹی کا گہرا اثر پڑتا ہے اور یہ ایک عالمگیر قانون ہے جس کی تردید مستثنیات سے یا انقلابی اور استثنائی دور کی چند تاریخی مثالوں سے نہیں ہو سکتی کہ افراد کی سیرت و کردار کے بنانے میں سب سے بڑا حصہ جماعت کا ہے اور لاکھوں میں دو ایک کو نظر انداز کرتے ہوئے، وہ بھی جزوی چیزوں میں اور چند باتوں کی حد تک، انسانوں کی عظیم ترین اکثریت اپنی سماج سے متاثر ہوتی ہے۔

جس طرح حبشیوں کا بچہ حبشی، چینیوں کا چینی امریکیوں کا امریکی، ہندستانیوں کا ہندوستانی ہوتا ہے اور ہر ایک کے رنگ روپ، قد قامت، چال ڈھال اور ناک نقشے سے اس کا حبشی، چینی، امریکی یا ہندوستانی ہونا ظاہر ہوتا ہے اسی طرح خاندانی تربیت قومی ذہنیت، مذہبی تعلیم اور سماجی اثرات کی بدولت انسان ٹھیک اپنی سماج کا پرتو ہوتا ہے اور ان لوگوں کے بجز جن میں انتہائی قابلیت ہوتی ہے یا جو پیدائشی مصلح اور رہنما ہوتے ہیں، سب انسان جماعتی فضا اور سماجی ماحول کے ایسے قطعی نمونے ہوتے ہیں کہ ان کی وضع قطع، لباس، طرز گفتگو لب ولہجہ، مذاق ہر ایک سے ان کی سماجی تربیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ہزاروں ہی نہیں لاکھوں جیتی جاگتی مثالوں سے یقین ہو جاتا ہے کہ وہ کس طبقے، فرقے، اور

Wagner ناشر Grundriss der Soziologie .ے وزبرگ ۱۹۲۶ء صفحہ ۹۰

وسیع کے نمایندے ہیں۔ ایک ہی ٹکسال کے ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوئے سکوں کی طرح سماجی ٹکسالوں کی یہ جیتی جاگتی مثالیں چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے، ہنستے جلتے ثابت کرتی ہیں کہ وہ کس فضا کی پیداوار اور کس ماحول کا نتیجہ ہیں۔ اگر تعدادی اندازہ کرنے کی اجازت دی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر لاکھ انسانوں میں سے ۹۹ ہزار ۹ سو ۹۹ افراد جس سماجی سانچے میں ڈھلتے ہیں اسی کا نمونہ بنتے ہیں۔

ہماری علمی و عملی زندگی کے کل شعبوں پر حد درجہ انتہا یہ کہ فطری جبلتوں یا تحقیق و تفتیش کے ٹھیٹھ علمی طریقوں پر جماعت اور سماجی نفس کا جس قدر گہرا اثر پڑتا ہے اس کی اہمیت تشریح و وضاحت سے زیادہ مثالوں سے ظاہر کی جا سکتی ہے۔

قدامت پرست ہندو گھرانوں میں اب بھی بکثرت ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جو لڑکیوں کی تعلیم کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے قدامت زدہ مسلمان مخلوط تعلیم کے۔ یہاں ان کا یہ قدیم مقولہ۔

"ودیا کا ایک اکشر بھی کنیا کے کان میں جانا چاہیے پاپ ہے"

(علم کا ایک حرف بھی لڑکی کو بتانا بڑا گناہ ہے)

اب بھی دقیانوسی ہندو حلقوں میں مانا جاتا ہے اور ہزاروں اس قول پر عمل کرتے ہیں "اونچی ذات" کے کٹر ہندو اتنی ہی شدت اور عقیدت سے چھوت چھات کی پابندی کرتے ہیں، جتنے کٹر مسلمان پردے کی اور دونوں اپنے اپنے رواج کو جزو ایمان سمجھے ہوئے ہیں۔ اچھوت اُدھار یعنی ہریجنوں کی ترقی کے لئے جب مہاتما جی نے ستمبر ۱۹۳۲ء میں "مرن برت" رکھا تھا اور ان کے قصد سے سارے ہندوستان میں تہلکہ مچ گیا تھا، تو بعض معتقدوں نے "جوشِ اصلاح" سے فایدہ اٹھا کر چند مندر ہریجنوں کے لئے بھی کھلوا دئے تھے۔ چند دنوں میں جب جوشِ عمل ٹھنڈا پڑا اور خود "پونا کے سمجھوتے" کے خلاف آوازیں بلند اور تحریکیں جاری ہوگئیں نیز اونچی ذات کے برہمنوں کو نیچ ذات کے ملیچھ شودروں کے ساتھ بھگوان کے مندر میں جُٹنا ناگوار گذرا تو مصلحوں کی سرد مہری سے فایدہ اٹھا کر بعض قدامت زدہ ہندوؤں نے ردِ عمل شروع کیا اور کئی مندروں میں پھر سے ہریجنوں کا داخلہ بند کر دیا گیا۔ اس صرف یہ بلکہ جن ٹرسٹیوں اور ریفارمروں نے مندر کے کھلوانے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ انھیں پرائشچت (گناہوں کا کفارہ) بھی کرنا پڑا۔

پر اشیچت ادا کرنے والوں میں مہاتما جی کے
بعض بڑے بڑے معتقد اور شخصی دوست
بھی تھے۔ ان کے نام لئے جائیں تو مقدمے
دائر ہو جائیں!

"ہرن برت" کی محدود اور جزوی
کامیابی کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا
ہے کہ قانون سازی کے ذریعہ اچھوتوں اور
ہریجنوں کو مندروں میں داخل ہو سکنے کا حق
دلانے کی کوششیں ہنوز جاری ہیں ۱۹۴۷ء
میں مدراس کے قانونیہ میں اسی قسم کا مسودہ
پیش کیا گیا تھا۔ اس کی مخالفت میں جتھے بنے
محضر تیار ہوئے وفد بھیجے گئے، اخباروں
میں پروپگنڈا ہوا اور اس حد تک تو دھرم
کی لڑائی کرنے والوں کو کامیابی ہوئی کہ وہ
قانونی مسودہ ایک ___ کمیٹی کے حوالے
کیا گیا۔ اور یہ ہنگامہ محض اس لئے برپا کیا
گیا تھا کہ "اونچی ذات" والے ہم رنگ،
ہم نسل، ہم قوم، ہم مذہب اور ہم زبان
"نیچ" ذات والوں کو مندروں میں داخلے
کا حق دلوایا جا رہا ہے۔ اگر قانون سازی کا
مقصد بین فرقائی، بین ذات واری، بین
نسلی، بین مذہبی شادیوں کو جائز کرنا ہوتا تو
حکومت کی قسمت کا فیصلہ چند گھنٹوں میں ہو
جاتا! نسلیات، تمدنیات، تاریخ، سماجیات
اور انسانیات کا چاہے کچھ فیصلہ ہو، ان

علوم کی تحقیقات سے کچھ ہی ثابت ہوا ہو،
آج بھی لاکھوں گھرانے ہیں جو محض مذہبی
وابستگی یا کسی خاص ملک میں پیدا ہونے کی وجہ
سے اپنے آپ برترین اور بہترین انسانوں میں
سے تصور کرتے ہیں۔ حد و انتہا یہ کہ "اونچی"
ذات کا کند ذہن، نفس پرست، سدا کا
روگی لڑکا اپنے آپ کو "نیچی" ذات کے
ہر ہشیار، محنتی، طاقتور اور ایماندار لڑکے
سے بہتر سمجھتا ہے۔

جغرافیہ کے ماہروں کو دنیا کے گول
ہونے، حیاتیات اور ارضیات کے ماہروں کو
دنیا کے آہستہ آہستہ تشکیل پانے اور
ارتقائی مدارج طے کرنے کا جتنا یقین ہے،
اتنا ہی سماجی نفسیات اور سماجیات کے
ماہروں کو یقین ہے کہ یہ چھوت چھات
کے پابند اور نسوانی تعلیم یا اعلیٰ تعلیم کے
مخالف جو "اپنی" عقل سے "معقول"
غور و فکر کرنے کے بعد رائیں قایم کرنے
کے مدعی ہیں، کسی مغرب پسند گھرانے
یا مغربی خاندان میں پیدا ہوئے ہوتے تو یہ ناممکن
ہوتا کہ وہ لڑکیوں کی تعلیم کالج لڑکوں اور
لڑکیوں کی اعلیٰ تعلیم کی مخالفت کرتے۔

اس بات کو تسلیم کرنا لازمی ہے کہ
ہر قوم و مذہب کے کروڑوں انسان جو
اپنے مذہب کو سچا، اپنی قوم کو "منتخب اقوام"

اپنی زبان کو سب سے زیادہ دل نشین سمجھتے
ہیں، کسی عقلی استدلال یا علمی چھان بین کے
بعد اس نتیجے پر نہیں پہنچتے، بلکہ محض اکتسابی
نفس سے متاثر ہو کر خود پسندانہ رائیں قایم
کر لیتے ہیں۔ یہ فرض کر لینا بالکل لایعنی بات
ہے کہ ہر پادری، ہر پنڈت، ہر مولوی خلوص
اور نیک دلی سے مختلف مذہبوں کا تقابلی
مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ
تمام مذہبوں میں اس کا مذہب، اور اس کے
مذہب کے بیسیوں فرقوں میں اس کے فرقے کے
اعتقاد سچے اور دوسروں کے جھوٹے اور
ناقص ہیں۔ اس قسم کا نجی فیصلہ کرنے کے
لئے پالی اور سنسکرت، ہیبرو اور چینی،
عربی اور انگریزی یا جرمن وغیرہ جاننا ضروری
ہے تاکہ بدھ مت اور ہندوئیت یہودیت
اور شنتوئیت، اسلام اور عیسائیت کے
اساسی خیالوں کا راست جائزہ لیا جا سکے
اور ان کا تقابلی مطالعہ ممکن ہو۔ اتنی وسیع
معلومات اور تقابلی مطالعے کی زحمت بیکار
ہو جاتی ہے اگر صداقت کا تلاش کرنے والا
پہلے ہی سے کسی رائے پر پہنچ چکا ہو اور
محض اپنی رائے کی پختگی کے لیے دوسرے
مذہبوں، فرقوں اور جز فرقوں کے اعتقادوں
کا مطالعہ کرنے بیٹھا ہو! یہ ماننا پڑتا ہے کہ
عظیم ترین اکثریت محض اکتسابی اثرات کی
وجہ سے نہ صرف اپنے مذہب کو بقیہ مذہبوں
سے، بلکہ خود اپنے مذہب کے بیسیوں جز
فرقوں میں سے خاص اپنے فرقے کو بہتر اور
برتر سمجھتی ہے۔ اس میں اتنی قابلیت اور
صلاحیت ہوتی ہی نہیں کہ وہ غیر جانبدارانہ
انتخاب کرے!

ہر ملک اور ہر زمانے میں جہاں جہاں
اور جب کبھی اخلاقیات کی تعلیم دی گئی اور
اخلاقی نظام کا تفصیلی خاکہ پیش کیا گیا تو سچائی
اور صاف بیانی کو بلند مرتبہ دیا گیا۔ ہمیشہ
سچ بولنے کی ہر صورت میں ہر شخص سے صاف
سچی بات کہنے کی تاکید کی گئی۔ مگر سوسائٹی
دوسروں کے احساسوں کا خیال رکھتی ہے،
اس سچائی کو ناپسند کرتی ہے جس میں کسی کا
کچھ فایدہ نہ ہو اور خواہ مخواہ کسی کی دل آزاری،
دل شکنی، نراسی، ہتک اور ذلت ہو۔ نظری
اخلاقیات کی اندھی تعلیم کے مقابلے میں
سوسائٹی جھوٹ جھوٹ میں فرق کرتی ہے
کسی کو دھوکہ دینے کے لیے غلط بات کہنا
بے شک جھوٹ ہے۔ رشوت لے کر
غلط شہادت دینا یقیناً جھوٹ ہے۔
اپنے فایدہ کے لئے کسی کو کچھ غلط باور کرانا
اور غلط فہمی میں رکھنا جھوٹ ہے۔ یہ اور
اسی قسم کے جھوٹ گناہ بھی ہیں اور عیب بھی
مگر کسی ناکام طالب علم کو ہمت افزائی کیلئے

یقین دلاتا کہ وہ بہت ذہین اور ہشیار ہے صرف "بدقسمتی" سے ناکام ہوا ہے یا کسی مریض کو یقین دلانا کہ اس کو صرف معمولی سی شکایت ہے اور وہ اچھا ہو جائیگا۔ ہرگز جھوٹ نہیں بلکہ مصلحت؛ وہ بھی بے غرضانہ مصلحت ہے۔ غرض اخلاقیات کی ابجد تعلیم کے برعکس تہذیب اور عقل متفقہ طور پر سکھاتی ہیں کہ مروت اور مصلحت، دلجوئی اور ہمت افزائی کی خاطر کبھی ہوئی غلط باتیں جائز ہی نہیں ضروری بھی ہیں یہی وجہ ہے کہ جب کسی غیر شخص سے ملاقات کرائی جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں:-

"آپ سے مل کر بڑی مسرت ہوئی!"

عین کام کے وقت کوئی دوست، خاص کر بزرگ دوست، آجائے اور بلا آخر جاتے وقت تضیع اوقات کی معذرت چاہے تو ہم اس کی دلجوئی کی خاطر اس کی ملاقات کو عزت افزائی اور دوست نوازی سے تعبیر کرتے ہیں۔ متوقع خلوت کی آرزو اور محبوب کے انتظار میں کوئی بیٹھا وقت کاٹ رہا ہے۔ عین اس وقت کوئی بھولا بھٹکا عزیز یا مہمان آن ٹپکتا ہے! اس ناہنجار کو آتا دیکھ کر متوقع کامرانی یقینی پسپائی میں تبدیل ہو جاتی ہے اور ہمیں احساس ہوتا ہے کہ پھر ایک بار ہمیں بدقسمتی کے ہاتھوں ناشاد

اور ناکام ہونا پڑے گا۔ اس کے باوجود بھی ہم اپنے اخلاق اور سماجی تعلیم کو نہیں بھولتے اور دل پر پتھر رکھ کر "خندہ پیشانی" سے اپنے مہمان کا استقبال کرتے ہیں۔ اس گرانی اور راشن بندی کے زمانے میں بھی جب بن بلائے مہمان اور عزیز اضلاع سے آن ٹپکتے ہیں، وہ بھی ایک غیر معینہ مدت کے لئے تو بھی ہم دل و جان سے انہیں کوستے ہوئے شہر تاشرمی خیر مقدم کرتے ہی ہیں۔ صدر منتظم صاحب کے وظیفہ حسن خدمت پر علاحدہ ہوتے وقت جو روکھی پھیکی تقریریں اور سوکھی تعریفیں ہوتی ہیں وہ ہزاروں مرتبہ کی طرح کھوکھلی باتوں کو دہرائی ہوئی رسمی تقریبیں ہوتی ہیں۔ لطف یہ کہ ہر شخص رسمی باتوں کو رسمی طور پر دہرانا جاتا ہے اور کہتا بھی جاتا ہے کہ ان باتوں کو رسمی نہ سمجھئے! جب کوئی مہربان شاعر اپنی غزلیں سنانے کا ارادہ کرتا ہے، اور اسے کچھ پروا نہیں ہوتی کہ یہ آپ کے آرام کا وقت ہے یا کسی جسمانی یا قلبی تکلیف کی وجہ سے آپ بے چین ہیں یا پہلے ہی دنیا کے دکھوں میں مبتلا ہیں تو ہم نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں "ہٹاؤ، اپنے پلندے کو!" اور نہ یہ کہ "کیا وقت آپ نے نکالا ہے! مقدمہ کی وجہ سے یوں ہی میں کیا کم پریشان ہوں!"

حالانکہ ہماری سچی خواہش یہی ہوتی ہے کہ
جھڑک کر احمق اور خود پسند شاعروں کے دماغ کو
ٹھکانے لگائیں) بلکہ ہم یا تو کوئی بہانہ کرتے ہیں
یا کسی حکمت عملی سے کام لے کر اس بلا کو ٹالتے
ہیں اور اگر کسی طرح کامیاب نہ ہوں تو مردانہ وار
تہذیب کا میٹھا زہر نوش کرتے اور اپنے
وقت اور چین کی شہادت گوارا کرتے ہیں
ہمیشہ ہماری خواہش و کوشش ہوتی ہے کہ
دوسروں کو آزردہ بھی نہ کریں اور اپنا
مطلب پورا ہو جائے ! اس اہتمام کے
باوجود جب کبھی ہم کسی ادیب یا شاعر کے
پنجوں میں پھنس جاتے ہیں تو بغیر سمجھے تعریفیں
کرتے جاتے ہیں اور ہمیں یہ دیکھ کر حیرت
ہوتی ہے کہ ان بے موقع اور جھوٹی تعریفوں
کو سن کر ہمارے شاعر کتنے محظوظ ہوتے ہیں!
ایک مضمون چاہے کیسا ہی خشک اور
غیر دلچسپ کیوں نہ ہو، مضمون لکھنے والے
کے سامنے ہم کہتے ہیں کہ "آپ کا مضمون
واقعی بہت دلچسپ ہے" کوئی
مقرر، خاص کر علمی موضوع پر، چاہے
کیسی ہی اناپ شناپ باتیں کہہ جائے، ہم
ہمیشہ اس کی تقریر سے مستفید ہونے کا
اعتراف کرتے ہیں، صدر مہربان اختتامی
کلموں میں مقرر کا شکریہ ادا کرتے ہوئے
یہ بھی کہتے ہیں کہ تقریر نہ صرف دلچسپ بلکہ

رائے انگیز بھی تھی !

(باقی دارد)

مسکی کا قدیم تمدن

از جناب خواجہ محمد احمد صاحب ایم۔اے ایل ایل۔بی ناظم آثار قدیمہ حیدرآباد

مسکی ضلع رائچور میں لنگسگور سے ۱۰ میل کے فاصلے پر جانب غرب واقع ہے۔ اس کی موجودہ آبادی پانچ ہزار کے قریب ہے، لیکن اس کو سب سے زیادہ اہمیت اس کے قدیم آثار کی وجہ سے حاصل ہے۔ قبل اس کے کہ نفس مضمون کے متعلق کچھ عرض کروں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جغرافیائی حالات آپ کے سامنے بیان کروں کیونکہ ان کے متعلق معلومات حاصل کرنے سے نفس مضمون کے سمجھنے میں بے حد سہولت ہوگی۔ اس قصبہ سے بالکل متصل مغرب کی جانب پہاڑوں کا ایک سلسلہ ہے جو ایک میل سے زیادہ فاصلہ تک چلا گیا ہے۔ یہ پہاڑ سطح زمین سے کم و بیش تین سو پچاس فیٹ بلند ہیں۔ جو حضرات علم الارض سے واقف ہیں ان کا خیال ہے کہ زمین میں ہزارہا سال کے عرصہ میں بڑے بڑے تغیرات واقع ہوتے ہیں؛ جن مقامات پر پہاڑ نہیں ہوتے، وہاں پہاڑ پیدا ہو جاتے ہیں، ندیاں اپنا رخ بدل دیتی ہیں، زمین کے حصے سمندر میں غرق ہو جاتے ہیں۔ غرض اس قسم کی صدہا تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

ان ہی ماہرین کا یہ خیال ہے کہ دکن کے پہاڑ اس طرح تغیر کی دنیا میں سب سے قدیم یادگار ہیں۔ ان پہاڑوں میں اکثر مقامات پہ قدرتی غار ہیں، جن میں آدمی رہ سکتے ہیں پہاڑوں پر بڑے بڑے میدان ہیں، جن میں بڑے پیمانہ پر زراعت بھی کی جا سکتی ہے چنانچہ آج کل بھی اس کے بعض حصے زیر کاشت ہیں۔ ایک حصہ میں ایک بڑا تالاب بھی بنا ہوا ہے، جس میں برسات کا پانی جمع ہو جاتا ہے، اور آغاز گرما تک باقی رہتا ہے۔ ان پہاڑوں کے پاس سے اور جدید آبادی کے قریب سے ایک چھوٹی سی ندی گذرتی ہے، جو کبھی کبھی موسم گرما میں

پکی ہوئی مٹی کی مورتیں

مٹی کے کان کے آویزے

دس پندرہ روز کے لئے خشک ہو جاتی ہے،
لیکن اس زمانہ میں بھی پتھرے بنا کر اس سے
آسانی پانی حاصل کیا جاتا ہے۔ موجودہ آبادی کے
مغربی جانب ایک وسیع ایسا رقبہ ہے، جو
پہاڑوں سے اس طرح گھرا ہوا ہے کہ ان کی
شکل گھوڑے کی نعل کی طرح بن جاتی ہے۔
دور جدید میں اس قدیم مقام کو ۱۹۱۴ء تک
کوئی اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ حضرت اقدس
واعلیٰ کی علم پروری کا نتیجہ تھا کہ اس سنہ میں
محکمہ آثار قدیمہ کا قیام عمل میں آیا۔ اور سررشتہ کی
کوششوں سے یہاں راجہ اشوک کا ایک کتبہ
دریافت ہوا۔ یہ کتبہ اپنے اندر کئی تاریخی
اہمیتیں رکھتا ہے۔ سب سے پہلے راجہ اشوک
کے جو کتبے ملے تھے، ان میں راجہ اشوک کا
صرف لقب "دیوانم پیا" درج تھا۔ لیکن
نام استعمال نہیں ہوا تھا۔ اس وجہ سے
مورخین یقین کے ساتھ یہ نہ کہہ سکتے تھے کہ
پہلے کے کتبے راجہ اشوک ہی کے ہیں۔ لیکن
اس کتبے کی دریافت کے بعد سے یہ شبہ زائل ہو گیا
کیونکہ اس میں لقب کے ساتھ ہی نام کا بھی
استعمال ہوا ہے، دوسری اہمیت یہ ہے کہ
ہندوستان کے قدیم کتبات کے ماہر ڈاکٹر
بولر کا یہ خیال تھا کہ سورن گیری جو کہ دکن میں
اشوک کی سلطنت کا مستقر تھا، مغربی گھاٹوں
کے قریب ہوگا۔ چونکہ مسکی کا محل وقوع مغربی
گھاٹ سے بالکل قریب ہے۔ اور وہاں
راجہ اشوک کا کتبہ بھی پایا گیا ہے۔ اس وجہ
سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ مسکی ہی میں
سورن گیری ہے۔ سورن گیری کے لفظی معنی
سونے کے پہاڑ کے ہیں، اور مسکی کے
پہاڑوں کے مطالعہ سے یہ صاف ظاہر ہوتا
ہے کہ یہ سفید اور نیلگوں رنگ کی چٹانیں تھیں،
اور حضرت انسان کو جب سونے کی محبت
پیدا ہوئی تو انہوں نے ان چٹانوں کو ٹکڑے
ٹکڑے کر کے ان میں سے سونے کے ذرے
جمع کرنا شروع کر دئے۔ اور جب ان کو
یہ خیال ہوا کہ سفید اور نیلگوں پتھر کے چھوٹے
چھوٹے ٹکڑوں کو باریک پیس کر بھی سونا
حاصل کیا جا سکتا ہے، تو انہوں نے اس
طریقے سے بھی پورا پورا فائدہ حاصل کر لیا۔ چنانچہ
مسکی کے پہاڑوں میں مختلف مقامات پر اب
بھی اس طرح توڑے ہوئے پتھر بکھرے
ہوئے پڑے ہیں۔ اور چٹانوں میں مختلف
مقامات پر ابھی تک توڑے ہوئے پتھر کثرت
سے بکھرے ہوئے ہیں اور چٹانوں پر جگہ جگہ
ایسی علامتیں پائی جاتی ہیں کہ جن سے ثابت
ہوتا ہے کہ وہاں وہ پتھر پیسے جاتے تھے
جن سے سونا حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسے
مقامات پر جہاں پر پیسنے کے علامات موجود
ہیں، بڑے بڑے پتھر اس قسم کے پڑے

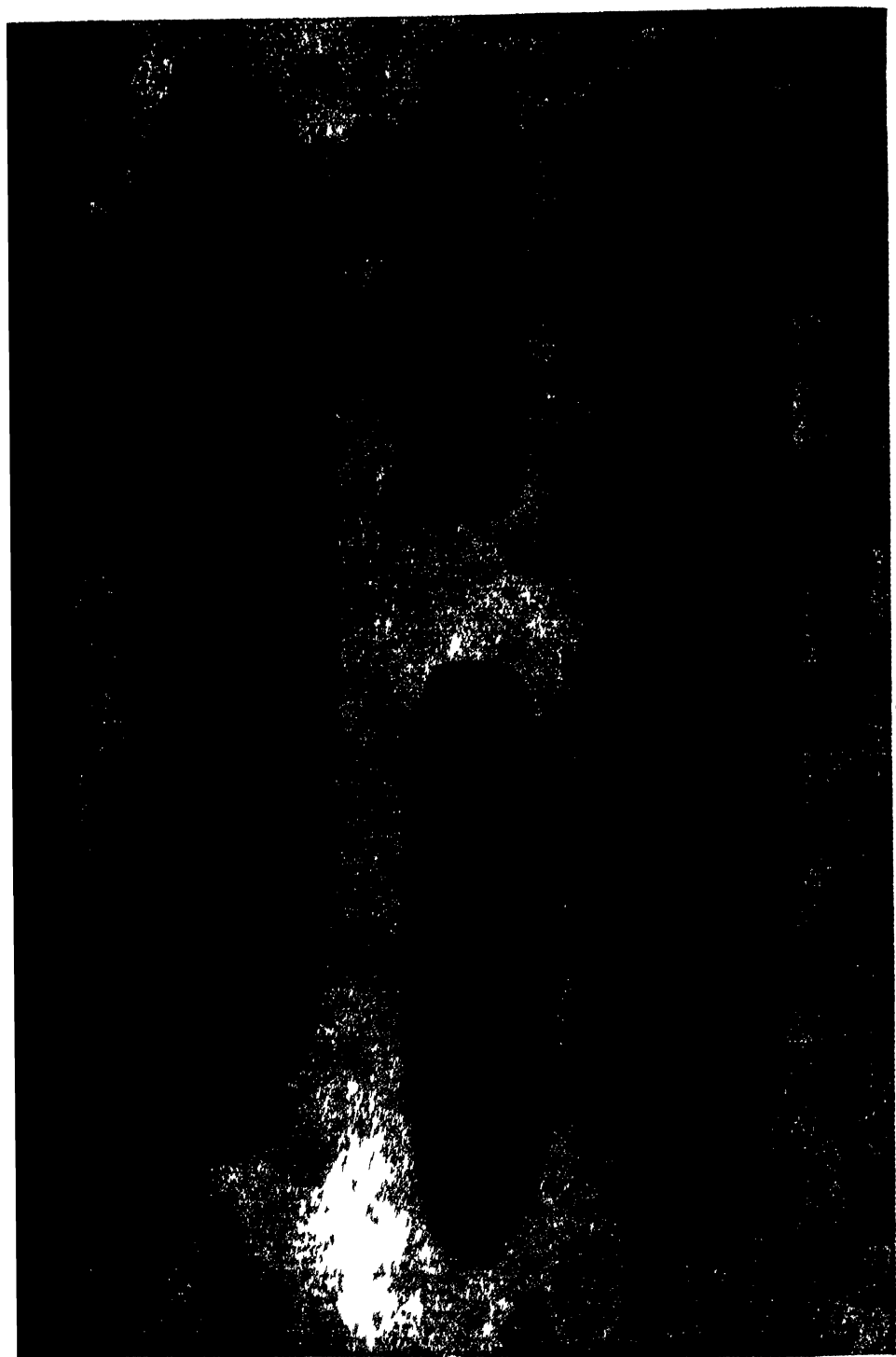
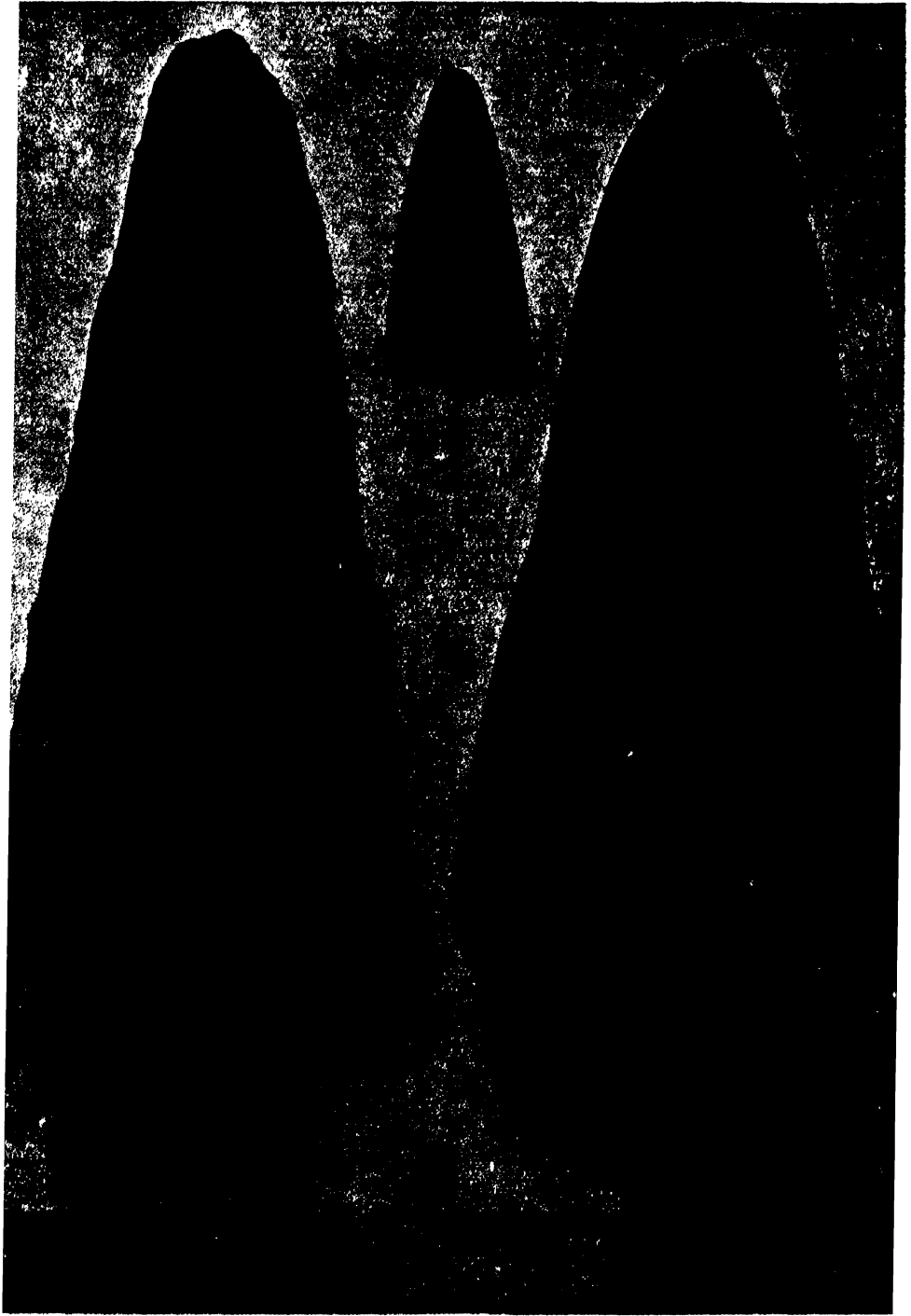
ہوئے ہیں، جن کے استعمال سے پتھر کے
چھوٹے ٹکڑوں کو نہایت آسانی کے ساتھ
پیسا جا سکتا ہے۔ پیسنے کے یہ پتھر گرو زن میں
دو دو تین تین من کے ہیں، لیکن ان کے
نچلے حصہ کو تراش کر اس طرح سڈول بنا دیا
گیا ہے کہ ذرا دھکے سے وہ خود... منٹ
تک اس طرح ہلتے رہتے ہیں کہ ان کے
اور چٹانوں کے درمیان کی چیز بآسانی پس
جاتی ہے۔

غالباً یہی وجہ ہوگی کہ مسکی کا نام قدیم
سورن گیری رکھا گیا ہوگا۔ اس کا تعین نہایت
دشواری کے ساتھ کیا جا سکتا ہے کہ مسکی کے
پہاڑوں میں حضرت آدم کی اولاد سب سے
پہلے کب پہنچی، لیکن اس کا آسانی سے پتہ
چلتا ہے کہ بنی آدم یہاں اس وقت سے
پناہ گزین تھے جبکہ لوہے اور فولاد کا استعمال
معلوم نہ تھا، اور پتھر کی بنی ہوئی کلہاڑیوں
بسولوں اور چاقوں سے انسان اپنی ضروریات
کو پورا کرتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ انسان نے
علوم و فنون میں کوئی خاص ترقی نہ کی تھی۔
اس کی ضروریات نہایت محدود تھیں۔ اور
وہ قیام کے لئے پہاڑوں اور ان کے غاروں کو
سطح میدان پر بعید ترجیح دیتا تھا، لیکن ان
میں اسے اپنی بچاؤ کی تدبیریں نہایت آسانی
کے ساتھ ہاتھ آسکتی تھیں۔

پہلی مرتبہ ۱۹۳۵ء کے ماہ ڈسمبر اور
جنوری ۱۹۳۶ء میں ملا کر اس مقام پر کل
دو ماہ محکمہ آثار قدیمہ کی جانب سے کھدائی
کا کام کیا گیا۔ اور اس کے بعد ۲۰ اپریل ۱۹۳۶ء
سے ۲۹ جون ۱۹۳۶ء تک یہاں کھدائی
کا کام ہوتا رہا، اور ابھی سال ۱۹۴۲ء کے
قحط کے دوران میں اس کی تجدید کی گئی۔ اس
دوران میں جو کچھ کام ہوا، اس سے پتہ چلتا
ہے کہ آج سے کئی ہزار سال قبل مسکی میں مختلف
قسم کی صنعتیں بہت بڑے پیمانے پر رائج تھیں

حجری آلات

مسکی کی سب سے قدیم صنعت پتھر کے
آلات بنانے کی ہے۔ میں پہلے عرض کر چکا
ہوں کہ انسان کے لوہے یا اور دوسری
دھاتوں کے آلات بنانے سے پہلے
پتھر کے آلات آج سے چالیس ہزار سال
قبل یورپ میں موجود تھے، اور آج سے
پانچ ہزار سال پہلے تک استعمال ہوتے
رہے۔ تین ہزار سال قبل مسیح یورپ کا استعمال
شروع ہوا۔ اور اس کے بعد آج سے
کوئی ڈھائی ہزار سال قبل اہل یورپ نے
لوہے کا استعمال سیکھا۔ ہندوستان میں
کوئی ایسی اشیاء اب تک دریافت نہیں
ہوئی ہیں، جن سے یہ ظاہر ہو کہ اس دھات کا

ھمری آلات

پتھر کی کلھاڑیاں

استعمال ہندوستان میں بکثرت ہوتا تھا۔
اس لئے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ
ہندوستان میں لوہے کا استعمال دریافت
ہونے تک پتھر کے آلات استعمال ہوتے
تھے۔ "رگ وید" جو ہندوستان کی
سب سے قدیم کتاب ہے، اس کے
متعلق مستشرقین کا یہ خیال ہے کہ یہ ۱۵۰۰
ق م میں لکھی گئی۔ اس کتاب میں لوہے
اور فولاد کا ذکر ہے، اور بعض تشبیہوں میں
"دیاس" کے لفظ کو جس کے معنے فولاد کے
ہیں، اس طرح استعمال کیا گیا ہے کہ
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ سے
ہر کس وناکس واقف تھا۔ اس کتاب کی
پیش کردہ شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
آج سے ساڑھے تین ہزار سال قبل
ہندوستان میں لوہے کا استعمال تھا۔
یعنے یورپ سے کم از کم ایک ہزار سال
قبل لوہے کی صنعت ہندوستان میں موجود
تھی۔ علاوہ ازیں رگ وید کے مطالعہ سے
یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں صنعت
کافی ترقی کر چکی تھی۔ اگر ان چیزوں کو
معیار قرار دیا جائے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
پتھر کے آلات بنانے کی صنعت آج سے
ساڑھے تین ہزار سال قبل مردہ ہو گئی ہوگی
ان آلات میں کلہاڑیوں بسولے وغیرہ
سیاہ رنگ کے پتھر کے بنائے جاتے تھے۔
یہ پتھر مسکی کے شمال اور جنوب کی جانب ایک
ایک دو دو میل کے فاصلہ پر دستیاب ہوتا
ہے۔ ان کلہاڑیوں اور ہتوڑوں کی وضع
موجودہ کلہاڑیوں اور ہتوڑوں سے بہت
مشابہ ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی
کلہاڑیاں بالکل کھردری ہوتی تھیں، اور
ان پر پالش بالکل نہیں کیجاتی تھی۔ لیکن اس کے
بعد صرف دھاروں کو تیز کیا جاتا۔ اور
دھار کے حصہ پر پالش بھی کیجاتی تھی جب
اس صنعت نے ترقی کر لی تو پوری کلہاڑی پر
پالش کی جاتی تھی۔ قرائن سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ سیاہ پتھر اور چونے کے پتھر سے
آلات بنانے کی صنعت جب درجہ کمال
کو پہنچ چکی تو مسکی کے رہنے والے قدیم
انسان نے دوسرے پتھر کی تلاش کی۔
جو مسکی کے قرب و جوار میں بہت کم یاب
ہے، اور زیادہ تر دریائے کرشنا اور
تنگبھدرا کی وادیوں اور پہاڑیوں میں دستیاب
ہوتا ہے۔ یہ پتھر عقیق کی قسم کا ہوتا ہے،
اور اس میں بھی خوشنما پتھروں کا انتخاب
کیا گیا۔ مسکی کی پہاڑیوں میں پتھر کے آلات کے
علاوہ ایسے پتھر کثرت سے ملے ہیں،
جو آلات کے بنانے کے بعد باقی بچ کر رہ
گئے۔ اس سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ

یہ آلات مسکی ہی میں بنائے جاتے تھے اور اس کی صنعت بڑے پیمانے پر وہاں موجود تھی۔

مسکی کی پہاڑیوں کے بالائی حصوں پر سوائے ان آلات کے اور کوئی آثار نہیں پائے جاتے، لیکن جب ہم ان پہاڑیوں کی بلندی سے دامن کی طرف اتر آتے ہیں، تو اقسام کے منکے ملتے ہیں۔ یہ لاجورد، لعل، عقیق اور سیپ وغیرہ کے پائے جاتے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ سیپ کی چوڑیاں بھی ملتی ہیں۔ اب میں پہلے سیپ کی صنعت کا آپ کے سامنے ذکر کروں گا۔

سیپ کی صنعت

تحقیق کے دوران میں مسکی میں چند ثابت سیپیاں ملی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسکی کے قدیم باشندوں کا ساحل کے لوگوں سے تجارتی تعلق تھا۔ خام سیپ مسکی میں لاکر اس سے مختلف قسم کی اشیائے زیبائش تیار کی جاتی تھیں۔

چنانچہ سیپ کی چوڑیاں، سیپ کے منکے، سیپ کے چھوٹے چھوٹے اور اس قسم کی کئی چیزیں بنائی جاتی تھیں۔ سیپ کے جو ٹکڑے ان چیزوں کے بنانے کے بعد بچ جاتے تھے، وہ بھی یہاں کثرت سے دستیاب ہوتے ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ صنعت بھی یہاں بڑے پیمانے پر کسی زمانہ میں موجود تھی۔

منکے سازی

میں جیسے پہلے اوپر عرض کر چکا ہوں مسکی میں منکے بنانے کی صنعت بھی موجود تھی۔ اس میں زیادہ تر لاجورد، عقیق وغیرہ کے پتھر استعمال کئے جاتے تھے، پتھر کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کو پہلے تراش کر گول بنایا جاتا تھا، اس کے بعد انہیں جلا دی جاتی تھی۔ جلا دینے کے بعد بعض صورتوں میں ایک قسم کی سفید چیز سے ان پر نقش کئے جاتے تھے۔ اور اس کے بعد متقابل جانب سے باریک سوئیاں پھیر کر ان میں سوراخ کیا جاتا تھا۔ اس ترکیب کا پتہ اس طریقہ پر چلتا ہے کہ بعض منکے ایسے ملے ہیں، جو کھردری حالت میں ہیں۔ ان میں سوراخ ہیں، اور بعض نقش و نگار کئے ہوئے منکے ٹوٹی ہوئی حالت میں اس طرح ملے ہیں، کہ ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سوراخ مکمل نہ ہونے پایا تھا کہ سوئیاں

سیپی کی چوڑیاں وغیرہ

۱۔ عقیق وغیرہ کے منکے

ٹیڑھی ہوگئیں، اور ان کے ٹیڑھے ہو جانے سے منکا ٹوٹ گیا۔

مسکی میں جس قسم کے منکے دریافت ہوئے، بالکل ویسے ہی منکے صوبہ سندھ کے ایک قدیم مقام موہنجو داڑو میں ملے ہیں۔ ماہرین کا یہ خیال ہے کہ وہ تین ہزار سال قبل مسیح کی یادگار ہیں۔ بالکل ویسے ہی منکے مصر کی قدیم ترین آبادی سے بھی دستیاب ہوئے۔ ان منکوں کے متعلق بھی ماہرین کا یہ خیال ہے کہ یہ پانچ ہزار سال قبل کی صنعت کے نمونے ہیں۔

برتن سازی

برتن سازی کی صنعت کے متعلق عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دنیا کی قدیم ترین صنعتوں میں سے ہے۔ مسکی میں بعض مقامات پر حجری آلات کے ساتھ ساتھ مٹی کے ٹھیکرے بھی ملے ہیں۔ یہ بالکل سیدھی سادھی قسم کے ہیں، لیکن مسکی میں ان مقامات پر جہاں سونا اور لوہا گلانے کے آثار ملتے ہیں، وہاں برتن سازی کے اعلیٰ ترین نمونے بکثرت ملے ہیں۔ چنانچہ ان میں سے اکثر پر نہایت اچھا روغن کیا ہوا ہے اور دیدہ زیب نقش و نگار بھی بنے ہوئے ہیں۔ بعض ایسے بھی نمونے ملے ہیں، جن پر شیر وغیرہ بنائے گئے ہیں۔ نمونوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مسکی کے قدیم باشندوں کا ذوق ایک نہایت بلند معیار پر پہنچ گیا تھا۔

سونا اور لوہا

قدیم مسکی اور اس کے نواح میں کثرت سے ایسے مقام دریافت ہوئے ہیں، جہاں سونا اور لوہا گلانے اور صاف کرنے کے آلات بکثرت ملے ہیں۔ مسکی کے اطراف میں کئی مقامات ایسے ہیں، جہاں کسی نامعلوم زمانے میں سونے کی کثرت سے کانیں موجود تھیں۔ چنانچہ اب بھی وہاں اس کے آثار کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

سنہ ۱۹۱۴ء میں انگلستان کی ایک کمپنی نے مسکی کی قدیم کانوں سے سونا برآمد کرنے کی کوشش کی۔ لیکن جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے انھوں نے اپنا کاروبار بند کر دیا۔

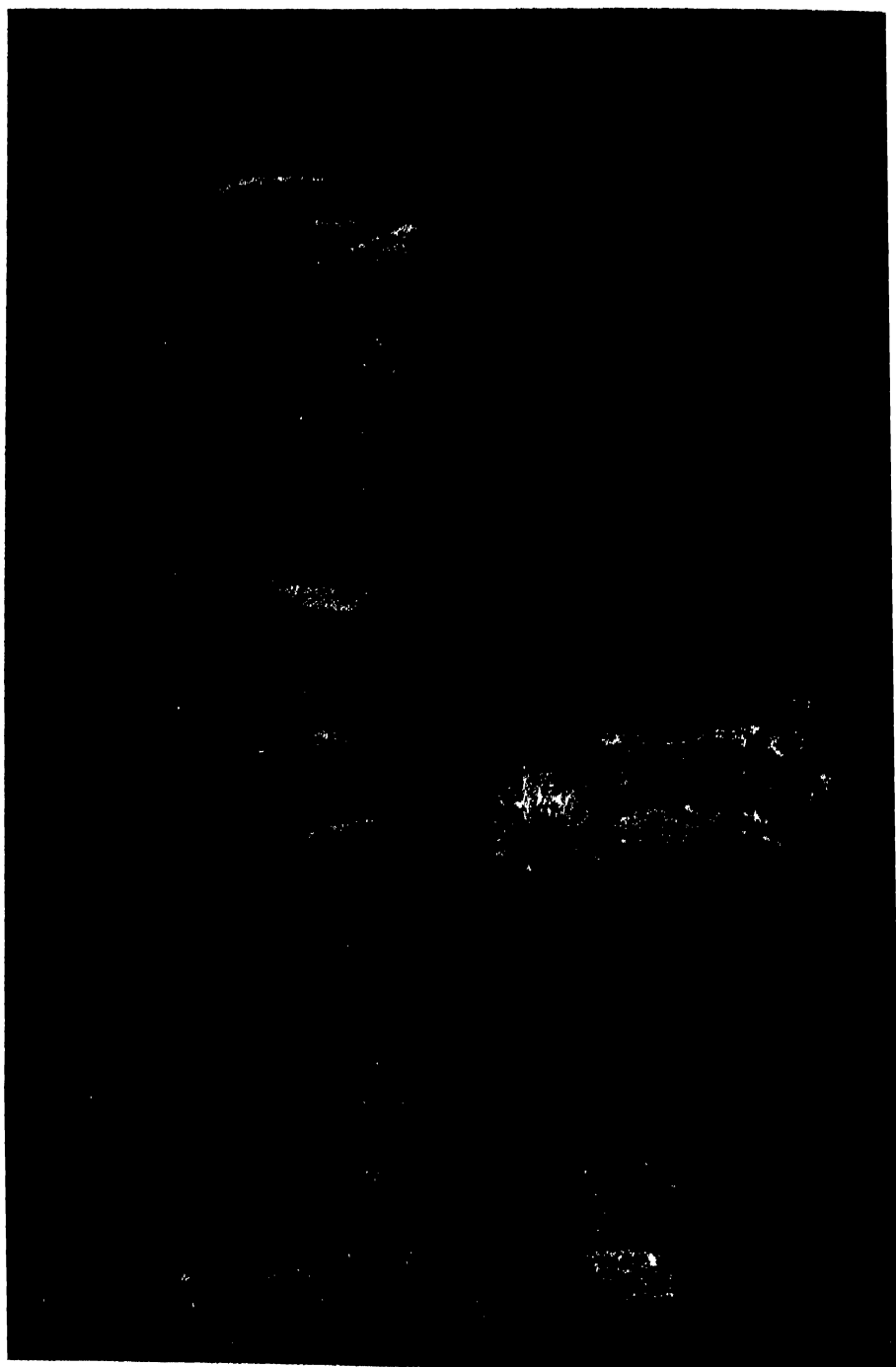
سنہ ۱۸۵۱ء میں ولیم مارگن نے حیدرآباد دکن میں جنگ کے لئے جو یادداشت مرتب کی تھی اس کے معائنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکی اور اس کے گرد و نواح کے قدیم کان کن اپنے فن میں بڑی زبردست دستگاہ رکھتے تھے۔ چنانچہ بعض مقامات پر تو یہ لوگ زمین کی تہ میں چھ سو فیٹ کی گہرائی تک پہنچ گئے اور ان کے کام کرنے کے طریقے سے اس چیز کا پتہ

چلتا ہے کہ یہ اچھی طرح سے جانتے تھے کہ سونا زمین اور پتھروں کے کس حصہ میں زیادہ ملے گا۔ میں نے آپ سے ابھی تھوڑی دیر قبل موہنجو دارو کا ذکر کیا ہے، جس کا تمدن پانچ ہزار سال قبل کا ہے۔ موہنجو دارو کے تمدن اور دکن کے تمدن میں بے حد مماثلت ہے۔ چنانچہ موہنجو دارو میں جو سونا ملتا ہے، اس کے اجزائے ترکیبی سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ وہ دکن سے برآمد کیا گیا تھا، اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں دکن کی صنعت و تجارت کافی ترقی پا چکی تھی

شیشہ سازی کی صنعت

مسکی اور اس کے اطراف کے علاقوں میں محکمۂ آثار قدیمہ نے ایسے مقامات بھی دریافت کئے ہیں، جہاں شیشہ سازی کی صنعت ہوتی تھی۔ چنانچہ ان مقامات میں روغن کئے ہوئے برتنوں کے ٹکڑے دستیاب ہوئے ہیں، جن میں سنگ کے پتھر کا سامان بنایا جاتا تھا۔ یہ چوڑیاں اقسام کے رنگ کی ہیں۔ اور اس میں مختلف وضع کے نقش و نگاری پائے جاتے ہیں۔ جس قسم کی چیزیں مسکی میں ملتی ہیں ویسی ہی محکمۂ آثار قدیمہ کو ریاست سرکار عالی کے دوسرے حصوں میں بھی دستیاب ہوئی ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ایسے زمانہ میں جس کی کوئی تاریخ موجود نہیں ہے، دکن میں ایک زبردست تمدن موجود تھا۔ محکمہ کی جانب سے تحقیقات کا سلسلہ جاری ہے۔ اور یہ توقع کی جاتی ہے کہ انشاءاللہ مستقبل قریب میں اس کے نہایت خوشگوار نتائج پیدا ہونگے،

سنہ ۱۹۳۵ء میں کھدائی کا کام مسکی میں کیا گیا تھا اور مواد فراہم کیا گیا اس کے متعلق قدیم علوم کے علماء کا جو اجتماع ناروے میں ہوا تھا اس میں محکمۂ آثار قدیمہ کی جانب سے ایک مقالہ پڑھا گیا۔

ماہرین نے محکمہ کی رائے کے ساتھ اتفاق کیا اور جو مواد فراہم کیا گیا تھا اس کو نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا۔ مسکی اور اس کے نواح میں جو سامان دستیاب ہوا ہے، اس کو عجائب خانہ کے ایک حصہ میں سجایا گیا اور نمائش مصنوعات ملکی میں عجائب خانہ کے اسٹال "معقریات آثار قدیمہ" میں ان کی نمائش کی گئی تھی

مدري مهر پخته مٹي کي

علم الکلام اور ابن رشد

از جناب محمد عبد السلام صاحب قادری ایم اے (عثمانیہ)

عصر رسالت ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ مسلمان عام طور پر اختلاف عقائد کے جنجال سے بچے رہے تھے۔ اگرچہ کہ بعض مسائل مذہب کے متعلق اس زمانہ میں بھی صحابہ کی ایک خاص جماعت نے غور و فکر شروع کر دی تھی۔ لیکن یہ چیز صرف غور و فکر ہی کی حد تک رہی۔ ایسے اختلافات کی شکل اس نے نہیں اختیار کی تھی کہ عقیدہ کے اعتبار سے مسلمانوں کو فرقوں اور جماعتوں میں تقسیم کر دے۔ لیکن اس مبارک دور پر پوری ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ میں ہی اس وبا نے مسلمانوں کو آلیا۔ فتوحات کے سلسلہ میں جب مسلمانوں نے سرزمین عرب سے باہر قدم رکھا اور بیرونی دنیا سے اتصال قائم کرنے پر مجبور ہوئے تو مختلف اقوام و ملل سے ان کے قریبی تعلقات ناگزیر تھے۔ یہودی۔ عیسائی اور عجمی اقوام سے آمیزش نے فکری تبادلہ، جدال اور مناقشہ کے لئے میدان صاف کر دیا تھا۔ ابتدا میں یہ مقابلہ غیر اسلامی فکر سے تھا۔ لیکن جب ان اقوام کے لوگوں نے خواہ اسلام کی حقانیت سے متاثر ہو کر یا کسی خاص غرض اور مقصد کو لیکر اسلام قبول کیا تو خود مسلمانوں کے درمیاں اختلاف عقیدہ کی داغ بیل پڑی۔ عبداللہ ابن سبا یہودی کا فتنہ اسلامی عقائد کی تاریخ میں اولیت کے اعتبار سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ حضرت علیؓ کے ساتھ اس کی غرض مندانہ عقیدت کسی بیان کی محتاج نہیں ہے اس نے اسلام میں حلول کے عقیدہ کی بنا رکھی تھی۔ خارجی اور شیعی فرقے اس کے بعد کی پیداوار ہیں۔ آخر عہد صحابہ میں ایک اور عجمی نومسلم ابو یونس سنوبہ نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا جس کو معبد ابن خالد جس نے سیاسی طور پر بنی امیہ کے خلاف بطور ایک حربہ کے استعمال کیا۔ اس کے مقابلہ میں بنی امیہ نے عقیدہ جبر کی سرپرستی کی جس کی پناہ میں اپنے جابرانہ طریق

حکومت پر لوگوں کو قانع کرنا منظور تھا۔ خود جہم ابن صفوان نے ایک تیسرے فرقے کی داغ بیل ڈالی۔

مسلمان عام طور پر خدا کی ذات و صفات کے بارے میں کوئی اختلاف نہ رکھتے تھے جہم نے پہلی مرتبہ انکار صفات کا اعلان کیا۔ اس طرح انہوں نے خدا کو ایک فرضی تخیل کی حد تک پہنچا دیا۔ عقیدہ کی اس ہڑبونگ میں معتزلہ نے وجود پایا۔ عقیدہ قدر، انکار صفات ثنویت، خالق اور خلق قرآن وہ چوٹی کے مسائل ہیں جن پر معتزلہ نے اپنی پوری فکری قوت صرف کر دی تھی۔ ان کے مقابلہ کیلئے تیسری صدی ہجری میں محمد بن کرام شہرستانی نے ظہور کیا۔ جس افراط سے معتزلہ نے خدا کو ایک فرضی تخیل تک پہنچانے میں کام لیا تھا۔ اسی قدر تفریط سے شہرستانی نے خدا کو انسان صورت مجسم بادشاہ بنانے میں دریغ نہ کی۔ آخر میں زنادقہ عجم کی باری آتی ہے۔ احکام شریعت کا ظاہر ان کے نظر میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا جو شخص ان کی روح پر کاربند ہے اس کے لئے ظاہر کی پابندی ضروری نہیں اس طرح سادہ شریعت میں تحریف کے لئے انہوں نے دروازے کھولدے۔ اسلامی تاریخ میں مختلف ناموں سے ان کو یاد کیا جاتا ہے۔ تعلیمیہ، ملاحدہ، زنادقہ، باطنیہ اور اسماعیلیہ اسی ایک فرقے کے مختلف نام ہیں۔[1]

مختلف فرقوں کے درمیان عقائد کی اس کش مکش کا واقعی اسٹیج تو سرزمین مشرق بنی ہوئی تھی اور اس اعتبار سے علم کلام کی پیداوار کے لئے زیادہ صلاحیت بھی یہی رکھتی تھی۔ خوش قسمتی سے اس فکری تصادم اور عقائدی اختلاف کے محشرستان سے اندلس دور واقع ہوا تھا۔ یہاں مالکی مذہب کے اثر نے محدثین کے عقیدہ کو قبول عام کی سند دے رکھی تھی جس کی رو سے عقائد و تعلیمات مذہب میں بحث کی کوئی گنجائش نہیں تاہم محمد بن حزم کی مشکور مساعی نے مشرقی علم کلام اور مسلمانوں کے فرقہ واری عقائد میں مناقشات سے اہل اندلس کی دلچسپی کو قائم رکھا۔ اس کی تالیف الفصل فی الملل والنحل اسی عہد کی یادگار ہے اس کا مسلک محدثین کی تائید اور معتزلہ اور اشاعرہ کی تردید رہا ہے

اشعری عقیدہ کو مغرب میں رواج دینے کا باعث محمد بن تومرت ہوا محدثین سے صفات باری اور تاویل کے بارے میں اختلاف کرنا قدرتی تھا اشعریت کا شدت سے قائل تھا اور طبیعت چونکہ

---

(۱) ملاحظہ ہو مقریزی جلد سوم صفحہ (۲۵۶)

منقسم پائی تھی اس لئے مخالفین کی تکفیر میں کوئی تامل نہ کرتا تھا۔[1] عبدالمومن جو آگے چلکر بادشاہ ہوا اس کا شاگرد تھا۔ اپنے استاد سے اظہار عقیدت میں مبالغہ سے کام لیتے ہوئے اس نے ابن تومرت کے اشعری عقیدہ کو اس درجہ اہمیت دے دی کہ اس کی مخالفت جان لیوا ثابت ہونے لگی؛ بزور شمشیر اشعریت پھیلائی جا رہی تھی اور اس طرح پر ہزاروں آدمیوں کو موت کے گھاٹ اترنا پڑا۔ اشعری چونکہ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے اس لئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا۔ ترویج عقیدہ کی ان کوششوں نے اندلس میں آزادیٔ فکر کا قلع قمع کر دیا اور اعتزال کے خلاف تو حکومت کے جبر اور تعدی کی کوئی حد نہیں رہی تھی؛ اس طرح اندلس میں صرف معتزلی ہونا ارتکاب جرم کے مرادف ہو رہا تھا نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے متعلق لٹریچر تک اندلس میں ناپید ہو گیا تھا اس طرح کے ناموافق حالات میں ابن رشد کا اشاعرہ کے خلاف ایک نئے علم کلام کی بنا رکھنے کی جرأت کرنا کوئی آسان کام نہ تھا لیکن پہلے تو بحیثیت ایک آزاد فکر فلسفی کے پھر ایک حساس اور درد مند دل اپنے سینہ میں رکھتے ہوئے ابن رشد کے لئے مسلمانوں کے اس عقائدی انتشار اور فرقہ واری رجحانات کا خاموشی کے ساتھ بیٹھے ہوئے تماشہ دیکھنا اس سے بھی زیادہ دشوار تھا۔ صرف ایک نصب العین اس کی زندگی کے ہر گونہ حرکات و سکنات کی رہنمائی کر رہا تھا اور وہ بجز اس کے اور کچھ نہ تھا کہ مسلمانوں کو موجودہ افراتفری اور عقائد کی کشمکش اور اختلاف کے جنجال سے نکال کر صدر اسلام کے عقیدہ کی بساطت اور وحدت تک پہنچائے۔ اسی چیز کو اس نے اپنی کتاب فصل المقال میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس بلند نصب کو لئے ہوئے اور ہر طرح کے خطرات اور مشکلات کو پس پشت ڈالکر نادر المثال ہمت اور خارق العادت جرأت کے ساتھ اس نے ایک ایسے مسلک کے خلاف اعلان جنگ کرنے میں کوئی تامل نہ کیا جس کو نہ صرف حکومت بلکہ جمہور کی بھی تائید حاصل تھی۔ اس سلسلہ میں اس کو ایک بہت ہی اہم اور مشکل کام کرنا تھا۔ شریعت کو اپنی آخری بساطت اور وضع پر لانے کے لئے ابہام باطلہ اور عقائد فاسدہ کے ان تمام پیوندوں کو

[1] ابن خلدون جلد ششم

چاک کرنا تھا جو متاخرین کے باہمی نزاع
فرقہ واری رجحانات اور روح مذہب سے
بعید موشگافیوں اور دقیقہ سنجیوں کی پیداوار
تھے۔ یہی ایک ایسی کوشش تھی، جو ہر
مکتب خیال کو اپنا حریف اور مد مقابل
بنا لینے کے لئے کافی تھی تاہم جس خوبی
سے ابن رشد نے اس فرض کو انجام
دیا ہے وہی اس کے جدید علم کا مایۂ الامتیاز ہے
عقلی علم کلام سے جس کے بانی معتزلہ
ہوئے فلاسفہ اور ملاحدہ کی تردید مقصود تھی
لیکن مرور ایام کے ساتھ ساتھ فلسفہ کی
آمیزش نے اس کی شکل کچھ ایسی بنا دی کہ
کلام سے زیادہ فلسفہ کہلانے کا اس کو زیادہ
حق تھا۔ علماء سلف کی یہ تعلیم کہ حقائق شریعت
کی گرہیں نہ کھولی جا سکتی ہیں اور نہ ہمیں کھولنے
کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اس جدید علم
کلام کے نظر میں بے وقعت ہو کر رہ گئی تھی
انہی گرھوں کے کھولنے کی کوشش معتزلہ کا
اصل کارنامہ ہے جس کے لئے فلسفہ سے
استمداد ضروری تھی۔ اسی کے نتیجہ کے طور پر
فلسفہ کا اثر شریعت میں آئے دن بڑھتا
گیا اور فلسفہ سے مبالغہ آمیز شغف اور
اس کے استعمال میں بے احتیاطی نے
فلسفیانہ موشگافیوں کو مذہبی اہمیت دے
دی۔ مذہب جب ان خطروں سے
دوچار ہو رہا تھا تو محدثین کو ان کے ازالہ
اور شریعت حقہ کے احتفاظ اور حمایت کی
ضرورت محسوس ہوئی لیکن ان کے نقلی علم
کلام کا حربہ عقلی کلام کے اس بلاخیز طوفان کے
مقابلہ کی اہلیت کھو چکا تھا سلف صالح اور
معتزلہ میں جو زبردست خلیج حائل تھی اس کا
پاٹنا نقلی علم کلام کی دسترس سے باہر تھا۔
اسی خلیج کے پاٹنے کی کوشش امام ابوالحسن
اشعری نے ایک ایسے طریقہ کی بنا رکھ کر
کی جو نہ بالکل اصول سلف کے موافق تھا
اور نہ معتزلہ کے خالص فلسفیانہ رجحانات کے
مناسب۔ باقلانی اور امام الحرمین کی مساعی نے
اس مسلک میں مزید تنقیح اور جدید تدوین کے
ذریعہ ایک نئی جان ڈال دی۔ امام اشعری
کے برخلاف فلسفہ کا زور توڑنے کے لئے
عقلی مقدمات داخل کئے گئے جس کے
اعتماد پر فلسفہ کی عمارت کو ڈھانے کی
کوشش کی گئی۔ امام غزالی نے اس طرز کو
اوس حد انتہا تک پہنچا دیا کہ امام اشعری کے
موضوعہ اصول سے اس کو دور کی بھی نسبت
نہ رہی۔ فلسفہ کے ایک خطرناک دشمن کی
حیثیت سے امام غزالی نے نہ صرف
قبول عام کی سند بلکہ حجت الاسلام کا
لقب حاصل کیا تھا۔ ابن رشد نے فلسفہ کے
اس طرح اندھا دھند تعاقب کو نہ صرف

غیر ضروری بلکہ خود اسلامی اغراض و مقاصد کے لئے حد درجہ مضرت رساں تصور کیا شریعت میں فلسفہ کی بے مداخلت کی روک تھام کا وہ منکر نہ تھا البتہ اس خیال کو مذہب کے حق میں وہ ضرور ہلاکت آفرین تصور کرتا تھا کہ مذہب کو عقل سے کوئی واسطہ نہیں وہ خود ایک محقق فلسفی اور مجتہد فقیہ تھا اس لئے وہ مذہب و عقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا اس کے لئے ناممکن تھا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا کرے غزالی کا حال بالکل اس کے برخلاف تھا۔ اپنے وقت کے مدارس خیال اور مروجہ علوم سے ایک ایک کر کے جب وہ مایوس ہوئے تو بالاخر تصوف کی آغوش میں انہوں نے پناہ لی تھی۔ اس کی پناہ میں آکر انہوں نے فلسفہ کے خلاف اپنے نامبارک حملہ کا اعلان کیا تھا۔ امام صاحب کے اس تغیر حال وخیال سے متعلق ابن رشد کے تاثرات ملاحظہ ہوں:۔

"اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا۔ پھر معتزلہ نے پھر اشاعرہ نے پھر صوفیا نے اور سب سے آخر میں غزالی نے پہلے انہوں نے "مقاصد الفلاسفہ" ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی رائیوں کو کھول کر بے کم و کاست نقل کر دیا اس کے بعد "تہافتہ الفلاسفہ" تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بناء پر تکفیر کی کہ انہوں نے خرق اجماع کیا۔ یہ کتاب مجموع اباطیل و شبہات ہے۔ اس کے بعد "جواہر القرآن" میں غزالی نے خود تصریح کی کہ "تہافتہ الفلاسفہ" محض جدل کی کتاب ہے اور میرے اصل خیالات "مظنون بہ علی غیر اہلہ" میں مندرج ہیں۔ اس کے بعد غزالی نے "مشکلات الانوار" ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں بجز ان لوگوں کے جو باری تعالی کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے اور اسی بناء پر "المنقذ من الضلال" میں حکماء پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم خلوت اور فکر سے حاصل ہوتا ہے۔ غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ ان کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔"[1]

اس موقع پر "تہافتہ الفلاسفہ" سے ہی جس کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے

---

[1] کشف الادلہ صفحہ (۳۷۲)

ہم کو سروکار ہے۔ اس لئے کہ ابن رشد کی جدید
کلامی خصوصیات کا بڑی حد تک اندازہ اسی
کتاب کی تردید کے دوران میں ہوتا ہے۔
اس کتاب کے لکھنے کے واقعی اسباب کے
جانب خود امام صاحب نے دیباچہ میں اس طرح
اشارہ کیا ہے۔

"ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے
پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق یہ حسن ظن
ہے کہ ان کا دل و دماغ عام لوگوں سے
ممتاز ہے۔ چنانچہ اس زعم باطل کی بناء پر
وہ مذہب کی قیود سے آزاد ہو گئے ہیں۔
حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کو محض تقلید نے گمراہ
کیا ہے یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو
وغیرہ کے نام سن کر ان پر رعب طاری ہو گیا اور
فلسفہ پڑھ کر ان کو حکماء کی بابت یہ خیال پیدا
ہو گیا کہ عقل و فہم میں ان کی کوئی ہمسری نہیں
کر سکتا پس جب انہوں نے یہ دیکھا کہ یہ
فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے
مذہب کے قیود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے
لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ
کیوں مذہب سے آزاد رہتے۔"

فلسفہ کے اس بہوت سے بنی نوع
انسان کی گلو خلاصی سے متعلق امام صاحب کے
شریف مقصد اور اعلیٰ غرض و غایت سے
کس کو انکار ہو سکتا ہے۔ لیکن اس بہوت کے
اتار نے کا مناسب اور معقول طریقہ یہی
ہو سکتا ہے کہ صرف انہیں مسائل کو لیا جائے
جو مذہب سے متعارض دکھائی دیتے ہوں
اگر یہ تعارض نتیجہ ہو تنگ نظری اور کم علمی کا
تو اس کو مناسب توضیح تاویل اور تطبیق کے
ذریعہ صاف کر دیا جائے اور اگر یہ تصادم
اتنا ہی بنیادی اور دوررس ہو کہ تطبیق کی
کوئی صورت نہ دکھائی دے تو صرف انہیں کی
تردید پر اکتفا اور ان کے مقابل مسائل مذہب
کی صداقت پر زور دیا جا سکتا ہے۔ فلاسفہ
آخر انسان ہی تھے عصمت فکری کا انہوں نے
دعوی نہ کیا تھا جن فلسفیانہ اصول تک ان کے
عقل نے رہبری کی سبھی کا حق اور صواب ہونا
ضروری نہ تھا لیکن یہ بات کہ کسی ایک
اصول کی رکاکت اور کمزوری کو تمامی اصول
فلسفہ کے انکار و تکذیب کی وجہ قرار دے
دینا اور نفس فلسفہ اور فلاسفہ کے خلاف
ایک ہنگامہ محشر بپا کر دینا ایک ایسی چیز
ہے جس کو کوئی عقل سلیم گوارہ نہیں کر سکتی
کچھ اسی قسم کی کوشش امام غزالی نے
"تہافۃ الفلاسفہ" میں کی ہے۔ فلسفہ کے بیس
مسائل کی ایک طویل فہرست انہوں نے
اس خوبی سے تیار کی کہ اس میں تقریباً فلسفہ کے
تمام مسائل کھینچ تان کر آجاتے ہیں۔ اور
اس دعوی کے ساتھ انہوں نے ان کی

تردید و تکذیب میں اپنے سیال قلم کی روانی کے جوہر دکھلانے شروع کئے کہ ہر مسئلہ بجائے خود کفر و ضلالت کا سرچشمہ اور ان کا قائل مذہب و صداقت سے بے گانہ ہے مگر آخر تک اس دعویٰ کو نبھانا امام صاحب کی قدرت سے باہر تھا ان کی یہ ساری کوشش نقش برآب ثابت ہوئی کیونکہ اول تو انہوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر اور باقی مسائل کے متعلق اعتراف کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں اور دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلیں رد کی ہیں ورنہ خود فلاسفہ ان مسائل کے خلاف نہ تھے مثلاً متکلمین کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رد کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا۔ صداقت اور دیانت علمی کے خلاف اس انداز بحث سے ابن رشد کا تنفر ایک قدرتی امر تھا۔ ایک سے زیادہ جگہ اس نے امام صاحب کے اس طریقہ بحث پر تنقید کی ہے ایک موقع پر لکھتا ہے کہ :-

"ان مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کر سکتا ہے۔ جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو۔ غزالی جو اعتراض کرتے ہیں اس کے دو سبب ہو سکتے ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشرار کا فعل ہے یا ناواقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں تو یہ جاہلوں کی شان ہے لیکن غزالی دونوں باتوں سے بری ہیں معلوم یہ ہوتا ہے کہ غرور و ذہانت ہے جس نے ان کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا تعجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں اپنی مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں"[1]

ایک جگہ لکھتا ہے کہ امام غزالی اعتراض پر اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا تفوق قایم کرنا چاہتے ہیں ورنہ ان کے دلائل محض لغو اور سوفسطائیہ ہیں[2]

اسی کتاب میں ایک اور جگہ یوں تصریح کی ہے کہ سوفسطائیہ دلائل و اعتراض کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شائد اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ ان کو اپنی ذات کی برات مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اس لئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے[3]

مختصر یہ کہ ابن رشد نے امام غزالی کے

---

[1] تہافتۃ التہافہ صفحہ (۳۳) [2] تہافتۃ التہافہ صفحہ (۳۴) [3] تہافتۃ التہافہ صفحہ (۳۵)

ان مساعی کی شدت سے مخالفت کی ہے وہ اس خیال کو خود مذہب کے حق میں قاتل سمجھتا تھا کہ فلسفہ اور عقل کو مذہب کے ایک رقیب کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ بات اصل میں یہی ہے کہ جس خدا نے انسان کو مذہب کی پابندی پر مجبور کیا ہے، اسی نے انسان کو عقل بھی عطا کی ہے اور اس عقل سے کام لینے اور بے لاگ فکر اور تدبر کی ہدایت بھی کی ہے۔ مسائل اور احکام مذہب کے قبول کرنے کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں تقلید روایت کی بنا پر یا کشف و الہام کی بنا پر یا فہم و تدبر کی بنا پر۔ جس کسی کے لئے پہلی دو صورتیں ذریعہ اطمینان نہ بن سکیں تو فہم و تدبر کے اس تیسرے طریقہ کے سوائے کونسی صورت باقی رہ جاتی ہے اب اس طریقہ کی اہمیت سے سرے سے انکار کرنے کے بجز اس کے اور کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ انسانوں کے ایک خاص طبقہ کیلئے سرے سے مذہب ہی کو نا ممکن بنا دیا جائے جس فکری ماحول اور علمی فضا میں اس کی نشو و نما ہوتی ہے اسی کے مناسب وہ مسائل مذہب کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس حقیقت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا ہوگا کہ اس طرح تغیر پذیر مسائل علم اور اصول فلسفہ کا مذہب پابند ہو جاتا ہے

مذہب تو بہر حال ایک اٹل اور ناقابل تغیر قانون ہے اور رہیگا۔ البتہ یہ ایک بنیادی خوبی اس میں ضرور پائی جاتی ہے کہ وہ ہر درجہ فکر سے خود کو سازگار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نفس صلاحیت ہی اصول مذہب کے عالمگیر غیر تغیر پذیر اور ابدی ہونے کی بڑی دلیل ہے یہ بہت ممکن ہے کہ چند اصول عقل، اصول مذہب سے متصادم ہوں ایسی صورت میں قرین صواب آیا یہ صورت ہوگی کہ سرے سے اصول عقل اور نتائج فکر ہی کا انکار کر دیا جائے۔ یا اس تعرض کے اندفاع اور خطاء فکری کی اصلاح کی کوشش۔ پہلی صورت کے اختیار کرنے کے معنی تو یہ ہوتے ہیں کہ اہل فکر اور نظر کی حد تک، مذہب کی ضرورت ہی کا انکار کر دیا جائے اس لئے کہ تقلیدی ایمان کے وہ قائل نہیں اور کشف و الہام سے وہ محروم ہیں، ایک صورت فکر و تدبر کی رہ گئی تھی تو اس کے بطلان پر اگر اس درجہ زور دیا جائے تو اب لامذہبیت اور الحاد کے سوائے چارہ ہی کیا رہا بالفاظ دیگر اس قسم کی پوری کوشش جو الحاد اور زندقہ کی روک تھام کے لئے کی جائیگی خود بے دینی اور الحاد کا باعث بن کر رہے گی۔ اس خطرناک انجام سے ابن رشد نا واقف

نہ رہ سکتا تھا۔ اس چیز نے اس کو عقل اور مذہب میں تطبیق دینے پر مجبور کیا۔ ہماری رائے میں اس غلط خیال کی کوئی حقیقت نہیں ہے کہ ابن رشد نے اپنی اس کوشش سے مذہب کو علم کا تابع کرنا چاہا۔ کوشش اس کی صرف اسی قدر تھی کہ مذہب اور عقل کے درمیان جو خلیج حائل ہوگئی ہے اس کو پاٹا جائے تاکہ اس شخص کے لئے بھی مذہب موجب اطمینان ہو سکے جو مذہب کو عقل کی کسوٹی پر رکھنا چاہتا ہے اس تطبیق کے لئے ابن رشد نے دو بنیادی اصول وضع کئے۔ پہلا اصول تو یہ تھا کہ مذہب کے دو پہلو ہوا کرتے ہیں۔ ظاہر اور باطن۔ خواص اور علماء ان دونوں سے واقف ہوتے ہیں۔ عوام کے لئے صرف ظاہر کی واقفیت ضروری ہے۔ کشف الادلہ میں کئی جگہ ابن رشد نے اس اصول کی تقلید کی ہے۔

دوسرا قاعدہ جو ابن رشد نے مقرر کیا یہ تھا کہ مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہر پہلو کے اعتبار سے عقل کے موافق نہ ہوگا۔ اس میں تاویل کی جائے گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو چنانچہ کشف الادلہ میں اس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ

ونحن نقطع قطعاً ان کل ما ادی الیہ البرھان وخالفہ ظاھر الشرع ان ذلک الظاھر یقبل التاویل [۱]

ہماری رائے میں ان دونوں اصولوں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کسی طرح قرین صواب نہ ہوگا کہ اس طرح ابن رشد نے مذہب کی اہمیت سے انکار اور اس کو محض علم کے تابع رکھنے کی سعی کی ہے۔ مذہب کا انسان کے حاصل کردہ علوم سے انطباق مذہب کی اہمیت کو کم کرنے کے بجائے بادی النظر میں کچھ اضافہ ہی کا باعث ہو سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان کے حاصل کردہ علوم کو قرار نہیں، انسانی عقول اور مدارک کا تدریجی ارتقاء علمی نظریات میں آئے دن تبدیلی کرتا رہتا ہے لیکن اس حقیقت سے بھی تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو دور بھی انسانیت کا فرض کیا جائے۔ انسان بہرحال مذہب کے تسلیم کرنے پر مجبور رہے اور اس تسلیم کا انحصار ان ہی مذکورہ تین صورتوں میں سے کسی ایک پر ہوگا۔ ان میں سے ایک صورت عقل کو معیار قرار دینے کی بھی ہے۔ کسی خاص دور انسانیت میں عقل کا جو بھی درجہ ہو

---

[۱] کشف الادلہ صفحہ (۸)

بہرحال وہی معیار قرار پائیگا۔ اب اگر اس معیار سے بھی انسان محروم کر دیا جائے تو پھر اس سے لامذہبیت کی بابت بازپرس کے کیا معنی ہوں گے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ابن رشد نے عقل اور مذہب کے درمیان مزعومہ تصادم کے بھوت کو زائل کر کے مذہب کی وہ سچی خدمت انجام دی ہے جس کے لئے حقیقت میں وہ تقدیر مذہب کا مستحق ہے۔ نفس واقعہ یہ ہے کہ ہر جگہ فکر سے مذہب سازگاری کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مذہب کو انسان کے مکتب علوم پر دائمی فوقیت دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ابن رشد کے اصول پر علوم کے ارتقا و کمال کا جو درجہ بھی فرض کیا جائے وہی مذہب کی حقانیت اور صداقت کی دریافت کا معیار قرار پا سکتا ہے۔ مذہب اور عقل کے اسی اتحاد کی جانب ایک جگہ اس نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

"فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن الصديق هي اشد من الاذية من العدو في ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذية ممن ينسب اليها اشد الاذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة" [1]

یہی چیز تھی جس نے ابن رشد کو عام متکلمین کے برخلاف تاویل سے متعلق ایک خاص مسلک اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ اس میں شک نہیں کہ ابن رشد سے پہلے بھی تاویل کے جواز اور عدم جواز سے متعلق مسلمانوں میں دو مکتب خیال پائے جاتے تھے لیکن ان دونوں کے نزدیک جواز اور عدم جواز کا انحصار خود نصوص پر تھا۔ اشخاص اور مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا۔ کسی نص کی تاویل کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ اصول عقل اور محاورہ عرب کی رو سے اس میں تاویل کی گنجائش ہو۔ جب یہ بات پائی جائے تو ہر تاویل ہی نص کی اصل تفسیر قرار پاتی تھی اس سے کوئی سروکار نہ تھا کہ مخاطب بھی اس کو قبول کر سکتا ہے یا نہیں اور اگر قبول کرے تو اس کے عقائد پر کیا اثر پڑے گا۔

ابن رشد ہی نے پہلی مرتبہ اس مسئلہ کے

---

[1] فصل المقال صفحہ (۲۷)

بہ پہلو پیش نظر ڈال کر تاویل کا یہ اصول مقرر کیا کہ تاویل جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں عام لوگوں میں چونکہ حقیقی معنی کے سمجھنے کی قابلیت نہیں ہوتی اور ان کو حقیقی معنی کی تلقین نصوص قرآنی کے انکار کی جرأت دلانے کی موجب ہو سکتی ہے اس لئے ان کے لئے اس نے تاویل کو ناجائز قرار دیا۔ اس کے خیال میں ان کو صرف ظاہری معنی ہی سمجھنا چاہیئے اور اگر ان کو کسی نص کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو یہ کہکر ان کو روک دینا چاہیئے کہ یہ متشابہات میں داخل ہے جس میں کھوج کرنے سے شرع نے منع کیا ہے۔

سلف صالح کے خلاف محدثین کے گروہ میں سب سے پہلے اشاعرہ نے متشابہات میں بڑی شدومد سے تاویل کی اور اس درجہ اس مسئلہ کو معرکۃ الارا بنا دیا کہ ملاحدہ اور فلاسفہ کے لئے تاویل کے آلہ سے شریعت کی بیخ کنی آسان ہو گئی تھی۔ اندلس میں ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے تو اس قسم کے خطرات اور بھی بڑھ گئے تھے اسی چیز کو ابن رشد نے بروقت محسوس کیا اور اشاعرہ کے مقابلہ کے لئے آمادہ ہو گیا اس کی تصانیف اشاعرہ کی مخالفت اور ان پر سختی سے نکتہ چینی سے معمور دکھائی دیتی ہیں اور کئی وجوہ سے ان کے طریقہ کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اشعری مسلک کی بڑی خرابی تو ابن رشد کی نظر میں یہ ہے کہ اس کو نہ عقلی کہا جا سکتا نہ نقلی۔ عقلی تو اس لئے نہیں کہ جن دلائل سے انہوں نے کام لیا ہے وہ منطق اور فلسفہ کی کسوٹی پر ٹھیک نہیں اترتے اور نقلی اس لئے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ بہت سے عقلی مسائل کو انہوں نے متفق علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا ہے حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے نہ تھے مثلاً مسئلہ حدوث وقدم عالم

تیسری خرابی اس نے یہ دیکھی کہ اشاعرہ نے بہت سے عقلی مسائل کو ارکان دین شمار کیا ہے۔ مثلاً ثبوت اعراض مسئلہ انکار مسببات وغیرہ۔

اس مسلک کی چوتھی خرابی ابن رشد کی نظر میں یہ ہے کہ جہاں شریعت ساکت ہے وہاں انہوں نے غلط تاویل کے ذریعے شریعت میں اضافہ کیا اور جہاں تاویل کی گنجائش نہ تھی وہاں انہوں نے تاویل کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مخترعہ اصول کی بنا پر وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے مثلاً شریعت میں صراحت کے

ساتھ خدا کی جسمیت سے انکار نہیں کیا گیا ہے
لیکن متکلمین اشاعرہ نے انکار کیا اور اس کے
بعد رویت باری کے مسئلہ میں جب اپنے
مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ان کو دقت ہوئی۔
تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے
ان تمام غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک
صرف ایک طریقہ ہے وہ یہ کہ اپنے مزعومہ
اصول اور دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید
کو حکم قرار دیا جائے یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید
کس طرح اور کس حد تک کسی خاص عقیدہ کی
تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلیں
قایم کرتا ہے۔ جس حد تک قرآن مجید نے
تشریح کی ہے بس اسی حد تک ماننا چاہیئے
اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے
یا جس کو مبہم رکھا ہے انہیں ہم کو بھی اسی
حالت میں رکھنا چاہیئے۔ بڑی بات یہ
ہے کہ متقدمین جو دلیلیں قایم کرتے تھے
وہ یا تو اپنی طرف سے قایم کرتے تھے
یا اپنے مزعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے
ان کا استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت
میں بھی صرف ان ہی آیتوں کو لیتے تھے،
جو مفید مدعا ہوتی تھیں اور جو مدعا کے خلاف
ہوتیں ان کو ترک کر دیتے تھے یا ان میں
تاویل کرتے تھے اس کے برخلاف
ابن رشد نے مسایل عقاید پر جو دلیلیں قایم کیں
سب قرآن مجید سے اخذ کیں اور ساتھ ساتھ
یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال
محض نقلی نہیں بلکہ سراسر عقلی ہے۔

ابن رشد نے اس بارے میں فصل المقال میں
جو کچھ لکھا ہے مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے
اس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقہ
استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔
اس کو تمام طریقوں پر فضیلت ہے محدثین کا
بھی عموماً یہی طرز تھا لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ
قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ
معیار پر جانچنے کے ناقابل تھے۔ حالانکہ
قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور
فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے۔ متکلمین کے
جتنے بھی فرقے تھے ان سب کی غلطی یہ
تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول
مقرر کر لیتے تھے اس کے بعد اپنے مقصد
کے موافق قرآن مجید میں تاویلیں کرتے تھے
اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام کے اصل
عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں
چھپ کر رہ جاتے تھے اور جن باتوں کی
شریعت نے تعلیم نہیں دی ہے یا جہاں پر
شریعت خود ساکت ہو گئی ہے۔ وہاں
ان اصول کے تسلیم کرنے کے بعد خود
بخود ایک نیا عقیدہ نکل آتا تھا۔ ان تمام
نقصانات کی جڑ صرف یہ بات تھی کہ ان

تمام فرقوں نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا تھا اور اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن مجید میں تحریف کردی تھی۔

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اوس سے یہ تمام نقصانات خود بخود دفع ہو جاتے ہیں چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقعوں پر سکوت کیا ہے وہاں ہم نص کی پابندی کرنے سے اختراع اور بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں۔ یہ عجب بات ہے کہ متکلمین نے جس بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور کرنے کے مجرم ہوتے ہیں۔ ہر مذہب والے کا یہ پہلا عقیدہ ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقایق اشیاء کی گرہوں کو نہیں کھول سکتی ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے اس سے آگے بڑھنے کی ہم ہمت نہ کریں بلکہ اس پر اگر ہم اس ذات کا دامن پکڑلیں جسے ہم نے نبی تسلیم کرلیا ہے۔ اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کرکے وہ نئی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین گو ابتداء میں قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم ابن رشد کو محض قرآن ہی کے روشنی میں اپنے لئے راہ عمل تلاش کرتا ہوا پاتے ہیں۔

خواتین کی مزاحیہ نگاری

از جناب نصیر الدین صاحب ہاشمی

ادب کی ایک شاخ مزاح یا
طنز نگاری بھی ہے۔ دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں
میں اس قسم کا ادب بھی خاص اہمیت رکھتا ہے
اب اردو زبان میں بھی مزاحیہ ادب کا کافی
ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے جس کو بہ حیثیت قابل
فخر ذخیرہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اب اس میں
متانت کے ساتھ بلندی پیدا ہو رہی ہے۔
اولاً اگر مختصر طور پر اردو مزاحیہ نگاری کی
گذشتہ تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو مناسب
معلوم ہوتا ہے تاکہ ترقی کا اندازہ کیا جا سکے۔ تاریخ
پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ
نظیر اکبر آبادی نے اولاً مزاحیہ نگاری کی ابتدا
کی اور مزاحیہ نظمیں لکھیں مگر وہ مختصر سی
ہجویات وغیرہ کی حد تک محدود تھیں مگر ان
کے طالب نے اس کو ایک مستقل فن کے طور پر
نہیں لکھا تھا۔ اس لئے اس میں ادبی لطافت
اور شاعرانہ عظمتیں نہیں ہوتی تھیں۔ نظیر نے
ظرافت کی سطح بلند کر دی اور وہ ادب کی نئی
چیز بن گئی۔ نظیر کے بعد اخبار اودھ پنچ کا دور
آتا ہے جو سنہ ۱۸۷۷ء ہجری سے اس کا آغاز
ہوا اس اخبار کے مضمون نگار سیاسی معاشرتی
اور اخلاقی کمزوریوں کا مذاق اڑایا کرتے
تھے ہنسی ہنسی میں کام کی باتیں بیان کرتے
خود ہنستے اور دوسروں کو ہنسانے کا سامان
کرتے اس اخبار کے قابل اڈیٹر منشی
سجاد حسین ہی نے پہلے پہل اس قسم کے مضامین
شروع کئے تھے پھر ان کے ساتھ کئی اور
اصحاب شریک ہو گئے مثلاً پنڈت تربھون ناتھ
ہجر، مرزا مچھو بیگ عاشق جو ستم ظریف کے
نام سے مضمون لکھا کرتے تھے، احمد علی شوق
جوالا پرشاد برق، احمد علی کسمنڈوی حضرت
اکبر الہ آبادی مرحوم بھی اس بزم میں شامل تھے
پنڈت رتن ناتھ سرشار اودھ پنچ میں
مضمون لکھا کرتے تھے پھر ملک میں
اپنا اپنا اخبار اودھ اخبار کے نام سے شائع
کرنے لگے۔ اور اپنی کتابوں میں بھی
انہوں نے اس مزاحیہ رنگ کو اختیار
کیا مثلاً حیدرآباد میں جب مہاراجہ کے

قابل ستائش ہے کہ ابھی سے چند خواتین نے اپنے بہترین تحریری نقوش سے سکہ جما دیا ہے جو ہر آئینہ قابل تحسین و مرحبا ہے۔ اس عنوان میں جن خواتین کو خصوصیت سے متعارف کرایا جا سکتا ہے وہ یہ ہیں، عصمت چغتائی، حجاب امتیاز علی، جہاں بانو بیگم نقوی، ہاجرہ مسرور، خدیجہ بیگم مستور، آصف جہاں بیگم بلگرامی وغیرہ ان میں سے ہر ایک کا انداز جداگانہ ہے۔ اب ہم کسی قدر تفصیل کیساتھ ان کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) سب سے پہلا نام عصمت چغتائی یا عصمت شاہد لطیف کا پیش ہو گا۔

آپ مرحوم عظیم بیگ چغتائی کی بہن ہوتی ہیں۔ بی۔ اے اور بی ٹی میں کامیابی حاصل کی ہے، کچھ عرصہ تک سررشتہ تعلیم بمبئی میں ملازم رہیں، اب صرف ادبی مشاغل کو اپنی مصروفیت کا آلۂ کار بنا رکھا ہے، جدید ادب کی روح رواں ہیں، اگرچہ عریاں نگاری کے باعث ان پر حرف گیری ہوتی ہے اور ایک طبقہ کی معتوب بھی ہیں، مگر وہ نہایت جرأت اور استقلال سے اپنا قدم آگے بڑھاتی جا رہی ہیں، ان کی کئی ایک کتابیں مثلاً "کلیاں"، "چوٹیں"، "ایک بات" اور "ٹیڑھی لکیر" وغیرہ شائع ہوئی ہیں۔ اور ترقی پسند رسائل میں ان کے اکثر مضامین شائع ہوتے ہیں۔

عصمت عصر حاضر کی بہترین انشا پرداز اور قابل مزاحیہ نگار ہیں۔ ان کے مزاحیہ نگاری کے مختلف پہلوؤں میں کبھی وہ واقعات کا تسلسل اور کردار کے حرکات و سکنات کو فطری طور پر اس طرح پیش کرتی ہیں جس سے خواہ مخواہ مزاح کا پہلو نکل آتا ہے۔ کبھی طنز کے ذریعہ مزاح کا سامان فراہم کرتی ہیں اور کبھی سماج کی کمزوریوں اور خوبیوں اور موجودہ رسم و رواج پر اس انداز میں تبصرہ کرتی ہیں کہ پڑھنے والے خوشی اور ہنسی کے جذبات دبا نہیں سکتے۔ اکثر وہ زندگی کے ہر پہلو کو اس طرح پیش کرتی ہیں کہ ان سے سبق لیکر زندگی سنواری جائے۔ وہ ہر جزو کی خصوصیات پر نظر رکھتی ہیں اور صحیح نقشہ آنکھوں کے سامنے پیش کر دیتی ہیں، بہرحال عصمت کے مضامین حسن ادا، زبان کی لطافت کے ساتھ شگفتگی اور پُرکیف ہوتے ہیں اور وہ فن اور ادب دونوں کی خدمت کر رہی ہیں۔

(۲) مزاحیہ نگاری میں دوسرا نام حجاب امتیاز علی کا پیش کرنا چاہئیے۔ دیکھیے

ادب میں حجاب کی شخصیت پردۂ حجاب میں نہیں ہے اور وہ امتیازی حیثیت کی مالک ہیں۔ آپ کی پیدائش حیدرآباد میں ہوئی اور یہاں کی ابتدائی تعلیم کے بعد مدراس میں ان کی تعلیم کی تکمیل اور تربیت ہوئی۔ عباس بیگم مرحومہ ان کی ماں تھیں، جن کی بہترین تربیت کا اثر ہے کہ مسز حجاب اردو زبان کی مایۂ ناز المیہ نگار بن گئی ہیں۔ ان کی کتابوں میں سے "تحفہ" کے افسانے مزاحیہ رنگ رکھتے ہیں۔ ان کی طرز نگارش کو خوش مذاقی سے موسوم کیا جاسکتا ہے، جس میں قہقہے کا موقع نہیں ہوتا بلکہ تبسم کے موقعے ملتے ہیں۔ انہوں نے علمی اور ادبی رنگ میں شوخی پیدا کی ہے۔ ان کے افسانوں کی دنیا ایک نرالی دنیا ہے جو ہماری دنیا سے ملتی تو ہے مگر پوری طرح نہیں ملتی ان کے افسانوں کے کردار ایک کنبہ کی حیثیت رکھتے ہیں جس میں اب فرسودگی آگئی ہے

(۳) جہاں بانو بیگم نقوی اس دور کی ایک اور ممتاز مزاحیہ نگار ہیں۔ حیدرآباد آپ کا وطن ہے۔ علمی ماحول میں پرورش ہوئی جامعۂ عثمانیہ سے بی۔ اے اور یم۔ اے کی ڈگریاں حاصل کیں اور کلیہ اناث میں اردو کی لکچرار ہیں۔ یوں تو آپ کی کئی ایک کتابیں شائع ہوئیں مثلاً محمد حسین آزاد۔ "رفتار خیال" وغیرہ مگر طنزیہ نگاری کا زیادہ نمونہ "فتراک" اور "بربط ناہید" میں ملتا ہے اور آپ کے کئی مطبوعہ مضامین بھی طنز کا بہترین نمونہ ہیں۔ جہاں بانو بیگم کی خوبی یہ ہے کہ وہ طنز کے تیز نشتر چبھوتی ہیں مگر بجائے رونے کے ہنسی آتی ہے۔ وہ کونین کی کڑوی کسیلی گولیوں کو شکر لپیٹ کر کھلاتی ہیں اس سے تلخیوں کا پتہ بھی نہیں چلتا ہے۔ اس طرح وہ طنزیہ مضامین سے اصلاحی کام لیا کرتی ہیں۔

(۴) مزاحیہ نگاری میں چوتھا نام آصف جہاں بیگم کا لیا جاسکتا ہے، جو اب آصف جہاں خواجہ معین الدین بن گئی ہیں۔ ان کی پیدائش تعلیم اور تربیت حیدرآباد میں ہوئی، گو کسی جامعہ سے ڈگری حاصل نہیں کی مگر مطالعہ نے ان کی معلومات کو وسعت دی اور خیالات میں بلندی پیدا ہوگئی ہے ان کے کئی ایک مزاحیہ مضمون شائع ہوئے ہیں، جن میں سے چند مضامین "گل خنداں" کے نام سے مجموعہ کی صورت میں پیش ہو چکے ہیں۔ اس کے پیش لفظ میں مرزا فرحت اللہ بیگ صاحب جیسے مزاحیہ نگار نے جو صراحت کی ہے

وہ قابل ملاحظہ ہے وہ لکھتے ہیں:۔
"ہم سمجھتے تھے کہ مزاحیہ مضامین
لکھنا صرف مردوں ہی کا حصہ ہے
لیکن اب معلوم ہوا کہ صنف نازک
بھی ہماری حصہ دار بن گئی ہیں۔ بلکہ
یوں کہو کہ صنف نازک بننے سے
قبل ہی لڑکیوں نے ہمارے مال پر
ڈاکہ ڈالنا شروع کر دیا ہے۔ ہم
مذاق سے مطلب کسی ہنسی کی بات پر
ہنسا لیتے تھے مگر یہاں یہ ہر فقرہ
میں چٹکیاں لی گئی ہیں۔ اور مزہ یہ
ہے کہ ہر فقرے پر بجائے رونے
کے ہنسی آتی ہے۔"

آصف جہاں بیگم کی مزاحیہ نگاری
بھی مختلف نہج کی ہوتی ہے۔ کسی میں
طنز ہے تو کسی میں سماج کی کمزوریوں کو
اس خوبی سے پیش کیا ہے کہ ہنسی کا سامان
پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی کردار نویسی سے
مزاح کا سامان مہیا کرتی ہیں۔ افسوس
ہے کہ اب آپ عرصہ سے ادبی
میدان میں نظر نہیں آتیں۔

(۵) خدیجہ مستور اور ہاجرہ مسرور دونوں
(۶) لکھنؤ کی متوطن ہیں، اور یونیورسٹی کی
ڈگریاں رکھتی ہیں، ترقی پسند زمرہ میں
شامل ہیں۔ خدیجہ مستور کی دو کتابیں

اور ہاجرہ مسرور کی تین کتابیں شائع ہو گئی ہیں۔
ان کی مزاحیہ یا طنز نگاری بھی کئی طرح پر مشتمل ہے
کبھی وہ واقعات اور کردار میں مزاحیہ پہلو
رکھتی ہیں اور کبھی سماج کی کمزوریوں کو بے نقاب
کر کے طنز کے نشتر چبھوتی ہیں ان کی بے باکی
اور سادگی قابل داد ہوتی ہے ان کے
افسانوں میں روانی اور پختگی پائی جاتی ہے
اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ دونوں بحیثیت
فن اور ادب مزاحیہ نگاری کی خدمت کر رہی ہیں۔
اگر مجموعی حیثیت سے خواتین کی مزاحیہ نگاری
پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے
مزاح اور طنز کے ہر میدان میں اپنی خامہ رنگین کی
گل کاریوں کے نقش ثبت کرنے لگی ہیں اور
ان کی رنگ آمیزی نہایت عمدہ ان کے خیالات
بلند ان کے انداز تحریر دلچسپ اور شگفتہ ہوتے ہیں
وہ اچھی طرح اس امر کو سمجھ چکی ہیں کہ صرف
ہنسانا مزاح کا کام نہیں ہے بلکہ اس سے اصلاحی
کام لینا زیادہ مفید ہوتا ہے ان کی تحریرات میں
خیالات کی بلندی اور گہرائی بھی ستایش کے قابل
ہوتی ہے ان کی متانت سنجیدہ اور ان کا معیار
کافی بلند ہے۔ ان کے مضامین کا تنوع، واقعات کا
تسلسل مختلف پہلوؤں کو مربوط کرنا کردار کے مختلف نفسیاتی
مواقع پیش کرتا ہے بہر حال خواتین مزاحیہ نگاری کے
میدان میں بھی کافی ترقی کر رہی ہیں اور مستقبل درخشاں نظر
آ رہا ہے فقط نصیر الدین ہاشمی

نرخنامہ اشتہارات

ایک صفحہ	۳۰	روپیہ	فی اشاعت
نصف ,,	۲۰	,,	,,
ٹائٹل (صفحہ سوم) ایک رنگ میں	۴۰	,,	,,
,, ,, ,, دو ,, ,,	۶۰	,,	,,
,, ,, ,, تین ,, ,,	۸۰	,,	,,
ٹائٹل (صفحہ چہارم) ایک رنگ میں	۵۰	,,	,,
,, ,, ,, دو ,, ,,	۷۰	,,	,,
,, ,, ,, تین ,, ,,	۹۰	,,	,,

نوٹ:- ٹائٹل پر اشتہار پورے ایک صفحہ کا قبول ہونا چاہئے۔ دفتر ہ معاوضہ نمونہ اشتہار کے ساتھ پیشگی لیا جائیگا۔ جس میں بلاکس (Blocks) وغیرہ کی تیاری کے مصارف شامل ہوں گے۔ اگر مشتہرین رسالہ ہذا کے مستقل خریدار ہوں تو ان کے ساتھ بطور خاص ۲۵ فیصد رعایت کی جائیگی فقط۔

منیجر رسالہ تہذیب

Ajanta Art Printing Press, Munir Gunj, Hyderabad-Dn.